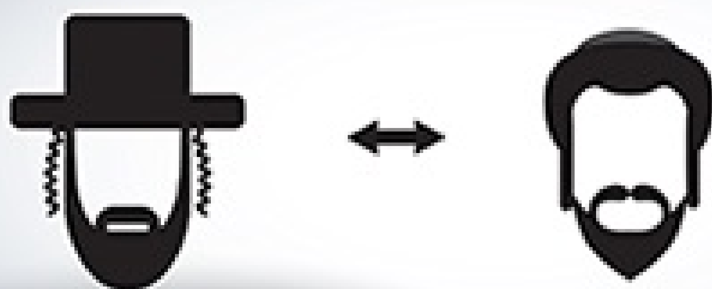
جوديث بتلر

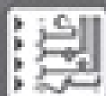
ترجمان

مفترق الطرق

اليهودية ونقد الصهيونية

ترجمة: نور حريري





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



مفترق الطرق

اليهودية ونقد الصهيونية

مفترق الطرق

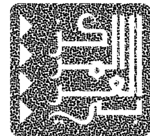
اليهودية ونقد الصهيونية

جوديث بتلر

ترجمة

نور حريري





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بتلر، جوديث، 1956-

مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية/ جوديث بتلر؛ ترجمة نور حريري.

384 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 349-359) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-150-2

1. الصهيونية - فلسفة. 2. الأخلاق اليهودية. 3. العنف - الجوانب السياسية - إسرائيل.
4. الصهيونية واليهودية. أ. حريري، نور. ب. العنوان. ج. السلسلة.

320.54095694

هذه ترجمة لكتاب

Parting Ways

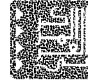
by Judith Butler

عن دار النشر

Columbia University Press

This **Arabic** edition is a complete translation of the U.S. edition, specially authorized by the original publisher, Columbia University Press.

الناشـر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 44199777 00974 فاكس: 44831651 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، آب/ أغسطس 2017

المحتويات

شكر وتقدير

سهّلت المِنحُ المُقدَّمة من المجلس الأميركي للجمعيات العلمية ومؤسسة فورد وزمالة بحوث العلوم الإنسانية بجامعة كاليفورنيا في بيركلي وجائزة مؤسسة ميلون للمنح الدراسية المتميزة في العلوم الإنسانية، في إتمام هذه المخطوطة. لقد استفدت بصورة واضحة من المحادثات مع عدد من الزملاء الذين قرأ كثير منهم أو استمع إلى نسخ من الفصول على مدى السنوات العديدة التي كان يتبلور فيها هذا النص. لم تكن آرائي وآراؤهم واحدة دائمًا غير أنه كان لآرائهم أهميتها عندي في ما كتبت، وفعلت ما في وسعي لإشراكهم. وهؤلاء هم جاكلين روز (Jacqueline Rose) وأمنون راز - كراكوتزكين (Amnon Raz-Krakotzkin) وسميرة إسمير (Samera Esmeir) وميشيل فيهر (Michel Feher) وإيتيان باليبار (Etienne Balibar) وإيديث زيرتال (Idith Zertal) وصبا محمود (Saba Mahmood) وجوان و. سكوت (Joan W. Scott) وويندي براون (Wenndy Brown) وأنات مطر (Anat Matar) وأيمي هوليوود (Amy Hollywood). أشكر طلابي في المدرسة الأوروبية العليا وفي جامعة كاليفورنيا في بيركلي لمشاركتهم في العمل حول حنة آرندت (Hannah Arendt) ووالتر بنيامين (Walter Benjamin) خلال الحلقات الدراسية. لقد تعلمت أيضًا من طلاب وهيئات تدريس كلية بيركبيك وجامعة بيرزيت وجامعة باريس السابعة وجامعة نيويورك وكلية دارتموث وكلية بومونا وجامعة كولومبيا، حيث قدمت أجزاء من هذا العمل، كما من المحادثات مع عمر برغوثي وجويل ماريلي (Joelle Marelli) وتال دور (Tal Dor) ومنال التميمي وبشارة دوماني وماندي ميرك (Mandy Merck) ولين سيغال (Lynne Segal)

وأودي ألوني (Udi Aloni) وليتيسيا سابساي (Leticia Sabsay) وكيم سانغ أونغ فان كونغ (Kim Sang Ong Van Cong) وفرانسيس بارتكوفسكي (Frances Bartkowski). أشكر أيمي جاموغوشيان (Amy Jamogochian) وكولين بيرل (Colleen Pearl) ودامون يونغ (Damon Young) على مساعدتهم التي لا غنى عنها في المخطوطة. وأنا غاية في الامتنان إلى كل من سوزان بينساك (Susan Pensak) وويندي لوشنر (Wendy Lochner) من مطبعة جامعة كولومبيا لاستشفافهما هذا النص حتى تمامه، حتى في أوقات توقفي.

على الرغم من أن بعض الفصول مستقى من منشورات قائمة إلا أنّه اشتُغل عليها كلها مرة أخرى لنشرها هنا. استقي كلّ من المدخل والفصل الأول من مصدرين اثنين: «اليهود والرؤية ثنائية القومية»، الصادر في مجلة **لوغوس** 3، رقم 1 (شتاء 2004)، بعد أن قُدم في المؤتمر الدولي الثاني حول **إنهاء الاحتلال، سلام عادل في إسرائيل - فلسطين: نحو تشبيك دولي فاعل في القدس الشرقية**، الذي عُقد في الرابع والخامس من كانون الثاني/يناير 2004؛ و«المطلب المستحيل: ليفيناس وسعيد»، الصادر في مجلة **ميتاعام** 10 (2007)، الذي قُدم أول مرة من أجل محاضرة إدوارد سعيد التذكارية في جامعة برينستون في عام 2006. يستقي الفصل الثاني من مقالة قصيرة ظهرت بعنوان «Être en relation avec autrui face à face, c'est ne pas pouvoir tuer» في كتاب لبرونو كليمان (Bruno Clément) ودانيال كوهن - ليفيناس (Danielle Cohn-Levinas) بعنوان *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*، من خلال مجموعة Epimethée وهي سلسلة من مطبوعات جامعة فرنسا صادرة في عام 2007. الفصل الثالث هو نسخة منقحة من مقالة «نقد، قسر، والحياة المقدسة لـ 'نقد العنف' لبنيامين»، نشرت أول مرة في كتاب لـهينت دي فريس (Hent de Vries) ولورانس ي. سوليفان (Lawrence E. Sullivan) يحمل عنوان **اللاهوت السياسي: الأديان العامة في عالم ما بعد علماني** (نيويورك: مطبعة جامعة فوردهام، عام 2006). يعيد الفصل الخامس صوغ مناقشات أدليت بها أول مرة في مراجعة لـ **الكتابات اليهودية** لحنة آرندت وقد نُشرت بعنوان «أنتمي إليهم ليس إلا» في مجلة **لندن ريفيو أوف بوكس** 29، رقم 9 (في العاشر من

أيار/ مايو عام 2007، ص 26-30)، كما يضم جزءًا جوهريًا من مناقشتي في «هل الديانة اليهودية صهيونية؟» المنشورة في كتاب **قوة الدين في الحياة العامة**، الذي صدر بالشراكة مع كورنيل ويست (Cornell West) ويورغن هبرماس (Jürgen Habermas) وتشارلز تايلور (Charles Taylor) (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، عام 2011). الفصل السابع هو نسخة منقحة من مقالة «بريمو ليفي الآن» والتي ظهرت أول مرة في كتاب لفرانك أنكرشميت (Frank Ankerschmitt) بعنوان **إعادة تقديم هايدن وايت** (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، عام 2008). قُدم الفصل الثامن أول مرة كمحاضرة تذكارية لإدوارد سعيد في الجامعة الأميركية في القاهرة في تشرين الأول/ أكتوبر 2010 وسوف يظهر في الوقت نفسه في **ألف: مجلة البلاغة المقارنة** 32 (عام 2012).

مدخل
الافتراق عن الذات والمنفى ونقد الصهيونية

بمعنى شكلي من المعاني، ربّما يبدأ كل كتاب بالتوقف أمام استحالته، إلا أن اكتمال هذا الكتاب اعتمد على طريقة في التعامل مع هذه الاستحالة من دون حسم واضح. وعلى الرغم من ذلك، فإن شيئًا من هذه الاستحالة يجب أن يُستدام في الكتابة حتى لو كان لا ينفكّ يهدد بالإتيان على المشروع. إنّ ما بدأ كتابًا يتوخى فضح الزعم القائل إن كل انتقاد لدولة إسرائيل هو عمليًا معاداة للسامية، بات تأملًا في ضرورة التواني أمام المستحيل. سوف أحاول أن أوضح ذلك في ما يلي لكن اسمحوا لي أن أعلن بصورة واضحة ومنذ البداية عن خطر هذه المحاولة. في حال نجحت في تبيان وجود مصادر يهودية لنقد عنف الدولة والقهر الاستعماري للسكان والترحيل والطرد، فسوف أتمكن من أن أبين أن نقدًا يهوديًا لعنف دولة إسرائيل هو أمر ممكن في الأقل، هذا إن لم يكن مُلزمًا خُلقيًا. وعلاوة على ذلك، في حال تمكنت من تبيان أن هناك قيمًا يهودية للتعايش مع غير اليهود، وأنّها جزء من الجوهر الأخلاقي الفعلي لليهودية الشتاتية، فسيكون ممكنًا الخلوص إلى أن التزام المساواة والعدالة الاجتماعيتين هو جزء لا يتجزأ من التقاليد اليهودية العلمانية والاشتراكية والدينية. وعلى الرغم من ذلك، لا عجب في أنه أصبح ضروريًا تكرار هذه المناقشة مجددًا. وعلى الضد من الخطاب العام الذي يَعدّ أي نقد للاحتلال الإسرائيلي، ولأشكال عدم المساواة في داخل إسرائيل ولمصادرة الأراضي ولعمليات القصف العنيف ضد السكان المحاصرين مثل تلك التي شهدناها

في عملية الرصاص المصبوب[1] - في الواقع، أي اعتراضات على اشتراطات المواطنة في هذا البلد، معاديًا للسامية أو معاديًا لليهودية بشكل افتراضي وليس في خدمة الشعب اليهودي أو لا يتماشى بأيّ شكل من الأشكال مع ما يمكن أن نسميه بشكل عام القيم اليهودية. وبعبارة أخرى، سيكون من السخرية المريرة بالفعل أن يُعدَّ النضال اليهودي من أجل العدالة الاجتماعية معاديًا لليهودية نفسها.

لنفترض أن نجاحي لم يقتصر على تبيان حسن النية لدى اليهود فحسب، بل تعداه إلى تبيان وجود تقاليد يهودية إلزامية تُعارض عنف الدولة وأنماط الطرد والتطويق الاستعماريين. سأنجح حينها في تأكيد وجود يهودية مختلفة عن تلك التي تدّعي الدولة الإسرائيلية أنها تتحدث باسمها. وسأكون قد ساهمت في تبيان أن الأمر لا يقتصر على اختلافات كبيرة ما بين اليهود - العلمانيين والدينيين المشكَّلين عبر التاريخ - بل أيضًا على صراعات حامية حول معنى العدالة والمساواة ونقد عنف الدولة والقهر الاستعماري. في الواقع، إذا كان للمناقشة أن تتوقف هنا، وثبت أنها مقنعة، فسأبرهن قطعًا أنه ليس من معاداة اليهودية أو مناهضتها في شيء أن يُقدَّم نقد لأشكال عنف الدولة التي أقامتها الصهيونية السياسية وحافظت عليها (والتي من شأنها أن تشمل التهجير الكبير للفلسطينيين في عام 1948 والاستيلاء على الأراضي في عام 1967 والمصادرات المتكررة للأراضي الفلسطينية التي لا تزال جارية حتى الآن مع بناء الجدار وتوسيع المستوطنات). هذا مهم بحد ذاته لأن إسرائيل تدّعي أنها تُمثل الشعب اليهودي ويميل الرأي العام إلى الافتراض أن اليهود «يدعمون» إسرائيل من دون الأخذ في الحسبان وجود تقاليد يهودية معادية للصهيونية ووجود يهود في تحالفات معارضة للقهر الاستعماري الإسرائيلي للفلسطينيين.

إذا ما كسبت هذه النقطة بهذه الشروط فسأواجه على الفور، وعلى الرغم من ذلك، مشكلة أخرى. فحين أزعم أن ثمة تقليدًا يهوديًا عريقًا يؤكد أنماط العدالة والمساواة التي من شأنها أن تفضي بالضرورة إلى نقد الدولة الإسرائيلية

---

(1) الرصاص المصبوب: الحرب التي شنتها إسرائيل على قطاع غزة في عام 2008. (المترجم)

أكون قد صغت منظورًا يهوديًا غير صهيوني بل معاديًا للصهيونية، مجازفة حتى بتحويل مقاومة الصهيونية إلى قيمة «يهودية» ومؤكدة بذلك بشكل غير مباشر المصادر الأخلاقية الاستثنائية لليهودية. لكن كي يكون نقد الصهيونية فاعلًا وأساسيًا يجب رفض ادعاء الاستثنائية هذا لمصلحة قيم ديمقراطية أكثر جوهرية. ومهما كانت أهمية قيام معارضات يهودية للصهيونية فليس لهذا أن يتم من دون حركة مهمة تُشكك في كفاية الإطار اليهودي، مهما كان مغايرًا وتقدميًا، بوصفها الأفق الذي يحدد ما هو خُلقي. تتطلب معارضة الصهيونية افتراقًا عن اليهودية بوصفها إطارًا إقصائيًا عند التفكير في كل من الأخلاق والسياسة. وعند انتهاء القهر الاستعماري فحسب، فإن كل طريقة شرعية للتفكير في الكيان السياسي في المنطقة يجب أن تنشأ من التقاليد السياسية والأخلاقية المتنافسة وهي التي تملي السلوك والتفكير وأنماط الانتماء والعدائية. وبعبارة أخرى، على الرغم من الإمكان الأكيد للقول إنّ هناك أسسًا يهودية لنقد عنف الدولة، أسسًا من النوع الذي يجب أن يطال شرعًا الدولة الإسرائيلية نفسها، وعلى الرغم من أهمية هذا النقاش فإنه يبقى أشد جزئية من أن يقدَّم في هذه الأوقات. إذا كانت مبادئ المساواة والعدالة التي تدفع الحركة ضد الصهيونية السياسية مُستخلصة من هذه المصادر حصرًا فسوف تثبت على الفور أنها غير كافية، بل متناقضة. في الواقع، حتى نقد الصهيونية، إذا كان يهوديًا على وجه الحصر، فإنه ينشر الهيمنة اليهودية على التفكير بشأن المنطقة ويصبح على الرغم منه جزءًا مما يمكن أن نسميه التأثير الصهيوني. ومما لا ريب فيه أن أي جهد لبسط الهيمنة اليهودية في المنطقة هو جزء من التأثير الصهيوني سواء عدّ نفسه صهيونيًا أم معاديًا للصهيونية. هل ثمة سبيل لحل هذه الأحجية مع الإصرار على الطعن في صحة الادعاء الإسرائيلي تمثيل اليهود واليهودية وقطع الرابط الذي يقيمه كثر الآن بين دولة إسرائيل والشعب اليهودي أو الأحرى القيم اليهودية؟ لا ينفك يدهشني كثير من الناس حين يعتقد أن كل من يقول إنه يهودي فهو صهيوني أو حين يعتقد أن كل من يأتي كنيسًا يهوديًا فهو صهيوني حتمًا. ومثير بالمثل هو عدد الأشخاص الذين يرون اليوم وجوب التبرؤ من اليهودية لأنه يصعب عليهم تقبل سياسات دولة إسرائيل. إذا استمرت

الصهيونية بالتحكم بمعنى اليهودية فلن يكون هناك نقد يهودي لإسرائيل ولا اعتراف بذوي التنشئة أو الأصل اليهوديين الذين يشككون في حق دولة إسرائيل بالتحدث باسم القيم اليهودية أو الأحرى باسم الشعب اليهودي. يمكن بالطبع استخلاص بعض مبادئ المساواة والعدالة والتعايش من المصادر اليهودية في تأويلها العريض. لكن ما السبيل إلى القيام بذلك من دون أن نجعل تاليًا تلك القيم بالذات يهودية، فنحط بذلك من قيمة غيرها من طرائق التقويم التي تنتمي إلى التقاليد والممارسات الدينية والثقافية الأخرى أو نطمسها؟ ربما يوجد سبيل واحد للقيام بذلك وهو النظر في ما يعنيه استخلاص هذه المبادئ من مصادر يهودية. تنطوي فكرة الاستخلاص على التباس تبعيّ: في حال كان لهذه المبادئ مصادر يهودية فهل تبقى مبادئ يهودية بصورة حصرية إن طُوِّرت واتخذت أشكالًا تاريخية جديدة أم تفترق إلى حد ما عن هذا الإطار الحصري؟ في الواقع، قد نسأل بصورة أعم إن كانت مبادئ العدالة والمساواة المعرضة للخطر عند أي نقد للدولة الإسرائيلية، أو للدول الأخرى التي ترتكب أشكالًا مماثلة من الظلم، مستخلصة دائمًا بشكل جزئي من مصادر تاريخية وثقافية مختلفة محددة ومع ذلك هي لا «تنتمي» بشكل حصري إلى أي منها. يمكننا أن نشمل من بين هذه المصادر التقليد اليوناني الكلاسيكي والتنوير الفرنسي وصراعات إنهاء الاستعمار في القرن العشرين. في هذه الحالات كما في غيرها يمكننا القول إن هذه المبادئ مستخلصة من مصادر ثقافية محددة، لكن هذا لا يعني أنها تنتمي بشكل حصري إلى أي تقليد معين قد استُخلصت منه. في الحقيقة، يقتضي استخلاص مفهوم للعدالة من تقليد معين وجوبَ وجود طريقة ما ليفترق عن هذا التقليد ليبرهن قابلية تطبيقه خارج التقليد إياه. وبهذا المعنى يكون الافتراق عن التقليد شرطًا لازمًا كي يقدم كل تقليد مبادئ سياسية قوية. هكذا تصبح المعضلة واضحة: في حال كان نقد عنف الدولة يرتكز على مبادئ أو قيم هي في النتيجة، وبشكل حصري أو أساسي، يهودية ومفهومة على أوجه مختلفة وواسعة كمجموعة تقاليد تاريخية أو علمانية أو دينية، حينها تصبح اليهودية مصدرًا ثقافيًا ذا امتياز ويبقى الإطار اليهودي هو الوحيد أو ذا الامتياز للتفكير من خلاله في نقد عنف الدولة. لكن إذا تولى المرء هذا النقد

لأنه يعترض على مبادئ السيادة اليهودية التي تحكم تلك المنطقة، أي فلسطين التاريخية، ولأنه يؤيد كيانًا سياسيًا من شأنه أن يضع حدًا للقهر الاستعماري في الضفة الغربية وغزة ويعترف بحقوق ما يقارب 750.000 فلسطيني طُردوا قسرًا من ديارهم وأراضيهم في عام 1948 - ومن طريق الأشكال اللاحقة والمتكررة من مصادرة الأراضي - فإنه يدافع إذًا عن كيان سياسي من شأنه أن يُطبَّق بمساواة وعدل على جميع سكان تلك الأرض. سيكون حينها من غير المنطقي القول إن بإمكان الأطر اليهودية أن تقدم الأساس للتعايش السياسي أو الأحرى للقومية الثنائية، حيث إن المغزى هو إقامة كيان سياسي لا يقوم باحتواء الأطر المتعددة فحسب وإنما يلزم نفسه قومية ثنائية لا يمكن تحقيقها إلا حين يصل الحكم الاستعماري إلى نهايته. بدلًا من محاولة الوصول إلى تعددية ثقافية سهلة، أقترح أن على البنية المهيمنة العنيفة والواسعة للصهيونية السياسية التنازل عن سيطرتها على تلك الأراضي وعلى أولئك السكان، وأن ما يجب أن يحل محلها هو كيان سياسي جديد من شأنه أن يفترض مقدمًا نهاية الاستعمار الاستيطاني وأن ينطوي على أنماط عيش معقدة وعدوانية معًا، تحسينًا لأشكال الثنائية القومية البائسة والموجودة بالفعل.

لذلك، وعلى الرغم من ضرورة أن يعارض المرء السيطرة المهيمنة التي تمارسها الصهيونية على اليهودية، فإنه مُضطرّ بالدرجة نفسها أن يعارض القهر الاستعماري الذي فرضته الصهيونية على الشعب الفلسطيني. في الواقع، لن يهتم المرء بحركة الهيمنة الأولى (التي مفادها أنّ اليهودية تساوي الصهيونية) إن لم يكن مهتمًا في المقام الأول بإنهاء تاريخ القهر. فكيف للمرء أن يتقدم على كلتا الجبهتين في وقت واحد؟

لاستخلاص مجموعة مبادئ

دعونا نتمعّن أولًا في ما يعنيه استخلاص مجموعة مبادئ من تقليد ثقافي ما لننتقل من ثمة إلى القضايا السياسية الكبرى التي في متناولنا. كما أشرت، يثير القول إن المبادئ «مُستخلصة» من مصادر يهودية سؤال إن كانت ستبقى هذه المبادئ يهودية حين توضع في شرط معاصر وتتخذ أشكالًا تاريخية

جديدة؟ أم أنها مبادئ يمكن، بل يجب، أن تكون ولطالما كانت مستخلصة من مصادر تاريخية وثقافية مختلفة ولا «تنتمي» تاليًا بشكل حصري إلى أي منها؟ في الواقع، هل تعتمد قابلية تعميم المبادئ المعنية بشكل أساس على عدم انتمائها أخيرًا إلى أي موقع ثقافي أو تقليد ثقافي يمكن أن تكون قد نشأت عنه؟ هل يساهم عدم الانتماء هذا، هذا النفي، في تشكيل قابلية التعميم وقابلية التبديل لمبادئ العدالة والمساواة؟

في حال كانت هذه المبادئ مستخلصة من مصادر يهودية فيمكن أن يرد بعضهم بأنها قيم يهودية بشكل أصلي وأساسي، بل نهائي. وسيترتب عن هذه المناقشة أنه يجب على المرء أن ينظر في مجموعة الأعراف التاريخية أو الدينية أو العلمانية تلك لفهم هذه القيم، وعند هذه النقطة تصبح اليهودية مصدرًا ثقافيًا ذا امتياز، ويبقى الإطار اليهودي الوحيد أو في الأقل ذا الامتياز للتفكير من خلاله في مشكلة التعايش وحتى في ثنائية القومية. هكذا نخفق في الافتراق عن الإطار الثقافي الحصري اليهودي. ولهذا الأمر استنتاجات متناقضة ومرفوضة بصورة خاصة إن كنا نحاول أن نفكّر في المساواة والعدالة في إسرائيل/ فلسطين.

حتى حين يكون استنتاج كهذا غير مقبول، يبدو أنه ما من طريقة سهلة لحل هذه المفارقة. ومع هذا، تبدو نقطة واحدة واضحة بالفعل: يمكن أن تبقى قيم المساواة والعدالة والتعايش ونقد عنف الدولة قيمًا يهودية فحسب حين لا تكون يهودية بصورة حصرية. وهذا يعني أن التعبير عن هذه القيم يجب أن ينفي أوّلية الإطار اليهودي وحصريته، ويجب أن يخضع إلى تشتته الخاص. في الواقع، وكما آمل أن أبيّن، ذاك التشتت هو شرط إمكان التفكير في العدالة وسنبلي بلاءً حسنًا لو تذكرنا هذا الشرط في هذه الأوقات. قد يقول أحدهم: «آه، التشتت. قيمة يهودية مشتقة من التبعثر المشيحاني وأشكال لاهوتية أخرى للشتات! أنت تحاولين الافتراق عن اليهودية، لكن ليس بإمكانك ذلك!» بيد أنه في حال أصبحت مسألة العلاقة الأخلاقية بغير اليهودي محدَّدة لما هو يهودي لا يمكننا إذًا التقاط ما هو يهودي في هذه العلاقة أو تعزيزه. العلائقية تحل

محل الأنطولوجيا، وإنه لأمر حسن أيضًا. لا تتمثل الفكرة الأساس في ترسيخ أنطولوجيا اليهود أو اليهودية وإنما في فهم التضمينات الأخلاقية والسياسية لعلاقة غيرية تكون غير عكسية ومحدِّدة وخالية مما يعصى علينا فهمه من مصطلحات أساسية مثل المساواة والعدالة. إن علاقة كهذه، وهي ليست فردية حتمًا، ستكون المعبر الإلزامي الذي يتجاوز الهوية، والأمة بوصفهما إطارين محدِّدين. إنها تصوغ العلاقة الغيرية بوصفها مكوّنة للهوية، وهذا يعني القول إن العلاقة الغيرية تعطّل الهوية وهذا التعطيل هو شرط العلائقية الأخلاقية. هل هذه فكرة يهودية؟ نعم ولا.

بالطبع، يكون عادة الرد على موقف كهذا بالقول إنه لا يمكن لليهود أن ينجوا في التشتت وأن ما كنتُ قد قدمته نهجًا يهوديًا/غير يهودي للخُلق سيعرضهم للخطر. لكن الافتراق الأخلاقي عن الذات يختلف عن إفناء الذات أو حتى عن المجازفة بالفناء. يمكن التصدي لهذه المناقشة بشكل فاعل وبطرائق عدة. **أولًا**، لا شيء يهدد بإثارة العدائية أكثر من إقامة أساليب القهر الاستعماري التي تنكر الحق الأساسي للشعوب المقهورة في تقرير مصيرها، عبر الوسائل العنفية. **ثانيًا**، ما يوجد هنا لا يقتصر على دليل جوهري بأن التشتت هو الأسلوب الذي استخدمه اليهود في النجاة بالفعل[2]، لكن فكرة التشتت بوصفه تهديدًا لليهود يجب التغلب عليه ترتكز غالبًا على الفكرة العامة أن «التشتت» هو شكل من أشكال النفي من الوطن (إذ لا يمكن نقض حالة الغالوت[3] (galut) إلا من خلال «العودة» إلى الوطن)[4]. إذا لم يُنظر إلى التشتت بوصفه ظرفًا جغرافيًا وحسب، بل بوصفه صيغة خُلقية أيضًا، يكون الشتات حينها على وجه التحديد هو المبدأ الذي يجب «إعادته إلى الوطن»،

---

(2) Jonathan Boyarin and Daniel Boyarin, *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002).

(3) الغالوت: كلمة عبرية تعني «المَنْفَى القسري». (المترجم)

(4) هنا وفي الأماكن الأخرى، أنا مدان إلى حد كبير لعمل أمنون راز-كراكوتزكين الفلسفي والتاريخي: Here as elsewhere, I am indebet immeasurably to the philosophical and historical work of: Amnon Raz-Krakotzkin, including: *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, préface de Carlo Ginzburg; traduit de l'hébreu par Catherine Neuve-Église (Paris: La Fabrique éd., 2007).

إلى إسرائيل/ فلسطين، من أجل إقامة كيان سياسي ليس فيه دين واحد أو قومية واحدة يمكن أن تدعي السيادة على الأخرى، فالحقيقة أن السيادة نفسها ستصبح مشتتة. سوف أسهب في هذه النقطة لاحقًا وأكتفي الآن بالتنويه إلى أنها كانت إحدى أهم تطلعات إدوارد سعيد السياسية في سِنِين عمره الأخيرة.

تبدو كأنها مفارقة أن نقيم الغيرية أو «التعطيل» في قلب العلاقات الأخلاقية. لكن كي نعرف ذلك علينا أولًا النظر في ما تعنيه هذه المصطلحات. قد يجادل المرء بأن السمة المميزة للهوية اليهودية هي أنها معطَّلة بواسطة الغيرية وأن العلاقة مع غير اليهودي لا تحدد موقفها الشتاتي فحسب، بل إحدى علاقاتها الأخلاقية الأكثر جوهرية. على الرغم من أن تصريحًا كهذا قد يكون صحيحًا فعلًا (وهذا يعني أنه ينتمي إلى مجموعة تصريحات صحيحة) فقد تمكن من حجز الغيرية كخبر لمبتدأ سابق. تصبح العلاقة الغيرية خبرًا واحدًا لـ «كون المرء يهوديًا». وإنه لشيء آخر تمامًا أن نفهم ذاك الارتباط بالذات كونه تحديًا لفكرة «اليهودي» بوصفه كائنًا من صنف ثابت، وهي الفكرة التي وصفت على نحو ملائم بالمبتدأ. إذا كان شرط أن «نكون» ذلك المبتدأ هو أن نكون قد دخلنا بالفعل في علائقية من نمط معين، فإن «الكائن» حينئذٍ يفسح المجال لـ «نمط من التعالق» (إني أقترح طريقة للتفكير بشأن ليفيناس (Emmanuel Levinas) في ما يتعلق بوينيكوت (Donald Winnicott)). سواء طالب المرء بإعادة التفكير في ذلك الكائن كونه نمطًا للتعالق أم قال إن نمط التعالق يعارض الأنطولوجيا فذلك بالنتيجة أقل أهمية من أوّلية العلائقية للتفكير في هذه المشكلة. وعلاوة على ذلك، فإن نوع العلائقية المقصود هو النوع الذي «يعطِّل» أو يعترض الطابع الوحدوي للمبتدأ وتشابهه الذاتي وأحادية معناه. بعبارة أخرى، شيء ما يحدث لـ «المبتدأ» ينزعه من مركز العالم؛ مطلب ما من مكان آخر يطالبني ويضغط بنفسه على عاتقي أو حتى يشطرني من الداخل، وأجد فرصةً للتعالق مع الآخر من خلال هذا الانشقاق في من أكون فحسب. إذا حاول أحدهم القول إن الصيغة المطروحة في هذا النص هي صيغة «الأخلاق اليهودية» سيكون محقًا بشكل جزئي فحسب. إنها يهودية/ غير يهودية ومعناها يكمن تحديدًا في هذا الانفصال والاتصال. إن فهمًا لهذا المنظور المزدوج

حُكمًا في حد ذاته سيكون ضروريًا من أجل فهم لماذا قد يكون الإطار الشتاتي حاسمًا في وضع نظريات التعايش وثنائية القومية بشرط ألا يكون هناك «عيش معًا» قابلًا للتطبيق في ظل ظروف القهر الاستعماري التي لا تصدق على ظرف سياسي كهذا. بالنتيجة، فإن مشروعات التعايش المشترك لا يمكن أن تبدأ إلا مع تفكك الصهيونية السياسية.

تسلط هذه الرؤية للشتات بعض الضوء أيضًا على المنطق الكامن وراء وجوب نقل منظورات من «أماكن أخرى» للتأثير في مسائل إقليمية. أنشأت دولة إسرائيل نفسها من خلال طرد السكان الفلسطينيين إلى أماكن أخرى، وهي تُظهر اليهود في أماكن أخرى على حال بالسوء نفسه لإدراك الأسباب المختلفة التي توجب استمرار الحكم الاستعماري باسم الديمقراطية. إنها المناقشة التي يجب ألا يتجاوز أي أحد من الخارج الحكم فيها، فما يحدث هناك يسعى إلى حصر المناقشات القائمة، أيًا كانت، داخل الإطار القومي لإسرائيل. لكن إذا ما نظر المرء إلى هناك في «الداخل» فسيجد أن «المكان الآخر» موجود بالفعل ضمن الإقليمي ويحدده بشكل أساس. يوجد الفلسطينيون داخل حدود الدولة المُؤسسة وخارجها؛ الحدود نفسها تنشئ علاقة مستديمة بالأراضي والسكان الذين تقصيهم وتراقبهم. تتسم هذه العلاقة بالتهجير العنيف والمراقبة وسيطرة الدولة الإسرائيلية المطلقة على حقوق الفلسطينيين في التنقل وتملك الأراضي وتقرير المصير السياسي. العلاقة إذًا متوطدة على هذا النحو وهي بائسة تمامًا.

تنشأ مشكلة مشابهة حين نقول إن فكرة العلائقية الأخلاقية هذه «مستخلصة من» مصادر يهودية. من ناحية، هو تصريح صحيح (بمعنى أنها ليست المصادر الوحيدة التي استخلصت منها أو أن أفكارًا كهذه لم تستخلص من مصادر أخرى). وكما أوضح النقاش بين يورغن هبرماس وتشارلز تايلور[5]، إنه لأمر مهم أن يزعم المرء (أ) أن قيمًا محددة مستخلصة من مصادر دينية ثم

---

(5) Judith Butler, «Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor -- Is Judaism Zionism?,» in: Judith Butler [et al.], *The Power of Religion in the Public Sphere*, Edited and introduction by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen; Afterword by Craig Calhoun (New York: Columbia University Press, 2011).

تُرجمت إلى ميدان العقلانية تعد غير منتمية في النهاية إلى أي دين (كما تقول وجهة نظر هبرماس) أو (ب) أن الأسباب الدينية التي نقدمها مبررات لتصرفنا كما نفعل، تنتمي إلى مصطلحات معينة ومن غير الممكن استخراجها من هذه الميادين الخطابية بشكل كامل (كما تقول وجهة نظر تايلور). وسواء اتخذ المرء الموقف الأول أم الموقف الثاني، لا يزال الدخول في مجال الترجمة ضروريًا، فإما أنّه يجب على المضمون العلماني أن يُستخرَج من الخطاب الديني عبر بعض الوسائل وإما أنّه يجب على الخطاب الديني أن يجعل نفسه قابلًا للنقل خارج جماعة من الذين يشتركون في المصطلح. لذا حتى لو «استُخلص» مفهوم معين من مصادر يهودية يجب عليه أن يدخل في الترجمة كي يصبح قابلًا للنقل على نطاق واسع وكي تقام له صلة خارج الإطار الجماعاني (سواء كان دينيًا أم قوميًا). إن أصول ممارسة ما، كما يزعم نيتشه، «مختلفة تمامًا» عن نفعها ومعناها اللاحقَين، وهي إحدى المساهمات المهمة لفكرته في علم الأصول[6]. مع ذلك، وكي يصبح مثل هذا العبور بين العوالم ممكنًا لا بد من عملية ترجمة ثقافية. يطرأ تبدل معين على التقليد عبر الزمن (في الواقع، لا يمكن لهذه التقاليد أن تسود من دون تكرار ممأسَس لهذه التبدلات). وهذا لا يعني أن التقليد يتكوّن بنفسه من خلال افتراقه عن نفسه مرة تلو أخرى فحسب، وإنما يعني أن مصدرًا ما لا يصبح «متاحًا» لأغراض خُلقية إلا إذا دخل مجال الترجمة أولًا. وهذا لا يعني أنه يُترجم من الخطاب الديني إلى العلماني (حيث يُفهم «العلماني» على أنه تجاوزَ صياغاته الدينية)، كما لا يعني بالضرورة أنه لا يزال ملازمًا للإطار الجماعاني الخاص به. الأحرى، هذا يعني أن يخضع ما يبدأ كونه «مصدرًا» يشتق المرء منه إلى مجموعة من التغيرات في سياق عملية الاشتقاق هذه. في الواقع، يجب اجتياز مسار زمني معين كي يصبح المصدر ثاقبًا ونيّرًا في الحاضر؛ من خلال سلسلة من الانزياحات والتبدلات فحسب يمكن أن يؤثر «مصدر تاريخي» ما في الحاضر ويصبح قابلًا للتطبيق أو يجدد

---

(6) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Ecce homo, Translated by Walter Kaufmann, Edited, with commentary, by Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989).

من فاعليته. هذا المسار الزمني هو مكانيّ في الوقت نفسه، حيث إن الحركة من طوبو[7] إلى آخر لا يمكن أن تتخذ أرضية جغرافية واحدة مستمرة ومستقرة؛ تعيد الحركة رسم خريطة الطوبوغرافيا نفسها، خصوصًا عندما تصبح مسائل الأرض مرتبطة بمزاعم تاريخية. إن ما يعطي التقليد شرعيته هو غالبًا ما يعمل ضد فاعليته. كي يكون فاعلًا، يجب أن يكون التقليد قادرًا على الافتراق عن الظروف التاريخية الخاصة بشرعنته وأن يثبت قابليةَ تطبيقٍ في مناسبات مكانية وزمنية جديدة. بمعنى ما، لا يمكن لهذه المصادر أن تصبح فاعلة إلا بخسارتها السابقةَ التاريخية أو النصية، وهو ما يعني أنه من خلال «التنازُل» فحسب يمكن لمصدر خُلقي من الماضي أن يزدهر في مكان آخر جديد، في خضم تقارب المطالبات الأخلاقية وتنافسها، كونها جزءًا من عملية ترجمة ثقافية هي أيضًا إعادة رسم لخريطة الروابط الاجتماعية أو الأحرى الفضاء الجغرافي نفسه.

الأخلاق والسياسة ومهمة الترجمة

يشكل التوجه نحو الترجمة خطرًا على نوعين مختلفين من المشكلات. من ناحية أولى، قد يفترض المرء أن الترجمة هي تمثُّل للمعاني الدينية في أطر علمانية قائمة. ومن ناحية أخرى، قد يفترض المرء أنها محاولة لإيجاد لغة مشتركة تتجاوز خطابات محددة. لكن إذا كانت، وحين تكون الترجمة مسرحًا تُكشف فيه حدود إبيستمية تُرغَم على إعادة التعبير عنها بطرائق لا تعيد تقييد الغيرية، نكون قد وصلنا إلى أرضية لا تفترض تفوّق الخطابات العلمانية ولا تؤكد الاكتفاء الذاتي لخطابات دينية محددة. وإذا وافقنا على أن العلمانية تنشأ من المصادر الدينية التي لا يُتغلب عليها تمامًا في سياق نشأتها فإن هذه الطريقة الخاصة في استقطاب النقاش ما عادت تبدو مجدية.

إن محاولاتي في التفكير حول موقع الترجمة من المواجهة الأخلاقية مستخلصة جزئيًا من المصادر اليهودية، لكنها عُدّلت وأُعيد صوغها أيضًا من

(7) الطوبو: مصطلح يوناني يعني الأرض والمكان ومنه علم الطوبوغرافيا الذي يُعنى بدراسة موقع الشيء وتركيبه البنيوي. (المترجم)

أجل الفلسفة السياسية. بهذه الطريقة، يحدد مساري الخاص معنيين للافتراق: يتخذ المعنى **الأول** من التقليد اليهودي نقطة انطلاق لتفكيري الخاصّ؛ ويُفهم **الثاني** بوصفه انفصالًا عن خطاب جماعاني لا يستطيع أن يوفر موارد كافية للعيش في عالم التعددية الاجتماعية ولا أن يرسي أساسًا للتعايش عبر الاختلاف الديني والثقافي.

ومحاولة للتغلب على الانقسام الحاد بين الأخلاق والسياسة، تسعى الفصول التالية إلى إظهار الكيفية التي يعود بها التشابك بين هذين الفلكين مجددًا. ما إن نتوقف عن فهم الأخلاق بصورة حصرية بوصفها نزعات أو أفعالًا متأصلة في فاعل ناجز، وإنما هي ممارسات علائقية تستجيب إلى واجب ينشأ خارج الفاعل، حتى تطعن الأخلاق في مفاهيم الفاعل السيادية والمطالب الأنطولوجية للهوية الذاتية. في الحقيقة، تأتي الأخلاق لتدل على الفعل الذي أقام مكانًا لهؤلاء الذين «ليسوا أنا» ولتسمو بي فوق المطلب السيادي في اتجاه تحدي الذاتية الذي يصلني من مكان آخر. إن مسألة كيف، وهل يجب، وما هي طريقة «تقديم التنازل» إلى الآخر، تصبح جزءًا أساسًا من التفكير الأخلاقي؛ بعبارة أخرى، إن التفكير لا يعيد الفاعل إلى نفسه أو إلى نفسها وإنما يجب فهمه بوصفه علائقية وجدانية، أي وسيلةً للسمو فوق النفس وللتجرد من السيادية والأمة، وذلك استجابة لمطالب هؤلاء الذين لا نعرفهم تمامًا ولم نختبرهم تمامًا. يترتب عن مفهوم العلاقة الأخلاقية هذا إعادة صوغ لمفاهيم كل من الروابط الاجتماعية والواجبات السياسية لتأخذنا إلى ما وراء القومية.

فيما يأتي ذلك المطلب من نطاق الغيرية، بالنسبة إلى ليفيناس، «مضطهِدًا» إياي بمطلبِ وضع «الآخر» في المقام الأول، أود أن أقترح إصلاحًا لمفهوم الأخلاق المَهم هذا في سياق مختلف. إن مطلب الآخر، استنادًا إلى الشروط الليفيناسية في الوقت الراهن، يصل دائمًا عبر لغة أو وسيط ما؛ فإذا كان ذلك المطلب هو التأثير فيّ واستجداء استجابة أو الأحرى إيقاظ حس المسؤولية لدي، فلا بد من «تلقيه» عبر مصطلح ما أو عبر آخر. ولا يفيد القول إن المطلب قبل أنطولوجي وتاليًا هو قبل أي لغة. سيكون منطقيًا أكثر القول إن المطلب

من المكان الآخر هو جزء من بنية المخاطبة ذاتها التي تعمل اللغة من خلالها على ربط الناس. مع ذلك، إذا قبلنا هذا التفسير الأخير فعلينا أن نقبل أيضًا بأن بنية المخاطبة «ذاتها» معروفة ومجربة دائمًا من خلال لغة أو مصطلح أو وسيط أو شيء آخر «ما» أو هي موضع تقارب ما بينهم. وبالطبع، قد تفوّت بنية المخاطبة الشخصَ الذي وُضع بوصفه فاعلًا ضمن مدارها. في بعض الأحيان يوجد «شخص» غير مساءَل على الإطلاق أو هو معرَّف بدقة ضمن حدود مجموعة من المساءلات القائمة وكشيء من مخلفاتها. إذًا، الشخص غير مخاطَب؛ لكن على سبيل الاحتجاج، على ذلك يجب أن يكون للشخص بعض الإحساس بأهليته للمخاطبة. يمكن للشخص أن يخاطَب في حال كانت صيغ المخاطبة تنادي في اتجاه الشخص نفسه فحسب. أو في حال اعترض طريق الشخص مفردة أو وصف ما، وكانا «خاطئين» على نحو ما، لكن في المسافة بين المساءلة المزيفة وإحساسه بالخطأ يجد الشخص نفسه حيّزًا بينيًا بالتأكيد.

هذا هو السبب في أننا قد نُخاطَب مرات عدة أو لا نُخاطَب أو قد تُرتجى منا الإجابة بطرائق متناقضة أو متضاربة عن مكالمات محددة نتلقاها أو تسجَّل في عالمنا المحيط. إضافةً إلى ذلك، ترِد بعض المكالمات مع تشويش في الخط وهو ما يعني أننا لسنا دائمًا على بينة من ماهية المطلوب منا أو ما علينا القيام به (يبدو أن رسائل كافكا (Franz Kafka) العديدة غير المُسَلَّمَة تمد ليفيناس بمؤهل مهم في هذه المسألة، مثلما تفعل أيضًا أفكار أفيتال رونيل حول المكالمات الفائتة)[8].

الوصية هي مثال واضح على ذلك. إن تبنيت مطلبًا أخلاقيًا مرسلًا إلي فيجب أن أكون قادرًا على تمييز اللغة التي سيأتي بها وعلى توجيه طريقي ضمن مفرداتها. يصعب ضمان «تلقي» الوصية، فكما نعرف من قصة موسى يئس أتباعه من وصول الوصية ومن موسى نفسه الذي حطم الوصايا ذات مرة قبل أن يحملها إلى الناس. لدينا هذه القصة في روايات عدة، وهي تصلنا من

(8) Avital Ronell, *The Telephone Book: Technology-Schizophrenia-Electric Speech* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989).

الماضي. وفقًا لليفيناس، فإنها تصلنا في كل لحظة راهنة من خلال «الوجه»، وهو الذي يوصينا بعدم القتل، كما أنّه لا يعتمد على أي سابقة تاريخية أو نصية. وفقًا لليفيناس، هي لحظة غير تفسيرية على الرغم من معرفتنا أنه يمكن الاختلاف في ما قد يعد وجهًا أو لا[9]. إن أيّ دلالة على قابلية التأذي تُعدّ «وجهًا». إذا وصل المطلب الأخلاقي من الماضي، تحديدًا بوصفه «مصدرًا» بالنسبة إلي في الحاضر - رسالة من نص قديم، ممارسة تقليدية تنير الحاضر بطريقة ما أو ربما توجهني نحو أنماط معينة من السلوك في الحاضر - فيمكن «تبنيه» أو «تلقيه» من خلال «ترجمته» إلى مفردات الحاضر فحسب. إن التلقي هو بصورة دائمة مسألة ترجمة، وهي وجهة نظر التحليل النفسي التي أصر عليها جان لابلانش (Jean Laplanche). وبعبارة أخرى لا أستطيع أن أتلقى مطلبًا، ولا سيما وصية، من مكان آخر تاريخي من دون عملية ترجمة، ولأن الترجمة تغيّر ما تنقله فإن «الرسالة» تتغير في سياق النقل من أفق زماني مكاني إلى آخر. وفقًا لغادامير، «تلتحم» هذه الآفاق في لحظات الترجمة[10]، لكنني سأتصدى لفكرة أن الترجمة تفتح هوة داخل فرضية الاستمرارية التاريخية نفسها التي افترضها غادامير وغيره ممن يعملون في مجال التقاليد التفسيرية. ماذا يحدث حين تُخفق الآفاق أو حين لا يكون هناك من أفق؟ حتى تلك التقاليد التي تبدو محافظة على الاستمرارية لا تعيد إنتاج نفسها مع الوقت بالبقاء على حالها. وبما أنها قابلة للتكرار فهي تخضع لانحرافات وتسلسلات غير متوقعة. وبمعنى نيتشوي، إن أصل تقليد ما «مختلفٌ تمامًا» عن أغراضه الأخيرة، وهو ما يعني أن هوة معينة توفر الشرط للتقليد كي يظهر مجددًا كأنه جديد. إن المصطلح الذي ينتقل من خلاله المطلب يختلف عن ذاك الذي تم تناوله به، خصوصًا

(9) وفقًا لليفيناس، ليس الوجه بالضرورة وجهًا بالمعنى الحرفي، هو أمر بالامتناع عن العنف ينفذه عدد من الحواس. هكذا، يشير ليفيناس إلى «القفا» بوصفه وجهًا، مقترحًا أن الوجه هو ذلك البعد من حياة الإنسان الذي يحمل ضعفه ويفرض التزامًا خُلقيًا على أولئك الذين يظهر لهم. ينظر:
Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London; New York: Verso, 2004), pp. 131-140.

(10) لمناقشة مهمة وإنْ هي غير معصومة، حول والتر بنيامين والترجمة والتحام الأفق، ينظر:
Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum Impacts, 2nd rev. ed. (London; New York: Continuum, 2004).

إذا كان المطلب يعبُر من طوبوغرافيا زمنية واحدة إلى أخرى. شيء ما فُقد في طريق الوصول إلى هنا والآن وشيء جديد أضيفَ من خلال شكل وسيلة النقل إلى ما يطلق عليه أحيانًا «مضمون» الرسالة. استمرارية ما انقطعت، ما يعني أن الماضي غير «مطبّق» على الحاضر ولا يخرج سليمًا بعد أسفاره المتعددة. إنّ ما يثبت حيويته في الحاضر هو الخراب الجزئي لما كان عليه في ما مضى.

لذلك، إذا حاولنا تأمل ما قد يعنيه هذا بالنسبة إلينا نحن الآن فسنجد سريعًا أننا لا نعرف تمامًا ما نعنيه بهذه الـ «نحن» أو ما هي الطريقة المستحسنة للتفكير في الزمنيّة التي نعيش فيها. هذا التوهان ليس شيئًا يُرثى له بل الأحرى هو الشرط اللازم لأي محاولة تفكير جديدة في الأرض والممتلكات والسيادة والتعايش. في النتيجة، إذا تعددت مصادر تقليد ديني ما فإن أنواعًا عدة من «المطالب» قد تُفرض علينا على أساس الضفاف المختلفة للتقليد؛ وهذا ما يفسر المناقشات المفتوحة حول الكتاب المقدس والأحكام التلمودية والاختلافات التفسيرية في قراءة القرآن. وهو أيضًا السبب في أن الوصايا الليفيناسية، على الرغم من ادعاءات ليفيناس نفسه، لا يمكنها أن تتقدم على مطلب التفسير والترجمة أو أن تبطله. كما نعلم، فعلم التفسير لا يوضح الطريقة الفضلى لقراءة النصوص الدينية فحسب وإنما يوضح كيفية قراءتها في الحاضر والطريقة الفضلى لاجتياز الانقسامات الزمنية والجغرافية التي تميّز ظروف نشأتها وقابلية تطبيقها الحالية[11].

(11) إن الدراسة المعاصرة لعلم التفسير تدين لعمل ديلثي (Dilthey) وشلايرماخر (Schleiermacher)، اللذين أشارا إلى مشكلات في تفسير الكتاب المقدس، إذ سعيا إلى إرساء الأساس للعلوم الإنسانية أو (Geisteswissenschaften). إن مسألة كيفية قراءة مقاطع الكتاب المقدس من موقع المواقف التاريخية التي أعقبت تاريخ كتابتها تثير مسألة كيف يكون التفسير مرتبطًا دائمًا باجتياز الزمن. على الرغم من نزوع غادامير إلى تأسيس استمرارية تاريخية للتقليد من خلال مفهوم التفسير الحواري، فإن آراءه تخفق في وصف أشكال التصدع الزمني هذه حين تدخل أنماط سابقة من السلطة في أزمة وتفقد شرعيتها. على الرغم من أن هذا النقد قد أدى بهبرماس إلى محاولة شرح الشرعية من خلال وسائل غير تقليدية وسابقة على الثقافة، فقد اجتذب ذلك المفكرين المتأثرين بوالتر بنيامين إلى أعمال الترجمة هذه حيث ينبغي للماضي أن يتفكك بصور فاعلة بهدف إدخاله إلى المستقبل. إن كلتا الصيغتين ترفض أنماط الاستمرارية التاريخية هذه التي تدعم التقليد والسلطة، لكن في حين يتخذ هبرماس نهجًا =

بخلاف الرأي الذي يفترض استمرارية «الكلمة» عبر الزمن وينشر فكرة الترجمة بوصفها أداة نقية لنقل هذه الاستمرارية، نحن في حاجة إلى أن نعود إلى الهوّة التي تجعل الترجمة ممكنة وإلى النظر في ما قد يعنيه أن يدخل مصدر أخلاقي واحد من الماضي في مجال الترجمة مع مصادر من تقاليد مختلفة تمامًا ومعقدة من الباطن. وها أنا ذا لا أشير إلى سلالات عديدة ضمن التقليد اليهودي وحسب (مع أن ذلك يبقى مهمًا)، وإنما إلى طرائق تصبح المصادر اليهودية من خلالها متبناة وموسّعة ضمن خطابات غير يهودية، وإلى سبب كون هذا الشكل المحدد من العبور اللغوي أساسيًا لما هي المصادر اليهودية عليه ولما يمكنها أن تكون. من خلال الدخول في مجال الترجمة الثقافية فحسب يمكن لمصادرَ أخلاقية محددة أن تصبح فاعلة وقابلة للتعميم. هذا ليس ادعاء توصيفيًا وحسب؛ إذ لا تزدهر التقاليد الدينية إلا من طريق اتصالها بمؤسسات وخطابات وقيم دينية وغير دينية أخرى. إنها قيمة في حد ذاتها أيضًا. لا يمكن أن يقيم التقليد اتصالًا من نوع ما مع الآخر، مع مجال الـ «ليس أنا» ذلك، إلا من خلال إزاحته وتبديله من تكوين زماني مكاني معين إلى آخر. ما أستقيه من ليفيناس هو ادعاؤه أن هذا الاتصال مع الآخر ينعش المشهد الأخلاقي والعلاقة مع الآخر الواجبة علي. بهذه الطريقة تصبح الهوة في الترجمة شرط الاتصال مع ما هو خارجي أنا، والوسيلة من أجل علائقية وجدانية، والمشهد حيث تلتقي لغة بأخرى وشيء ما جديد يحدث.

نحن ننزع إلى النظر في مسألة كيف أصبحت التعليمات الأخلاقية الواقعة في شباك التقاليد موجودة وذلك من طريق تتبع أسفار التقليد من مكان وزمان معينين إلى سواهما. لكن إذا عملت الترجمة بمنزلة وسيلة لذلك التبديل من لغة صوغ المطلب إلى لغة تلقي المطلب وجب علينا حينها أن نفكر في كل من اللغة والزمنيّة بطرائق مختلفة. في حال جاء مطلب ما من مكان آخر وليس من

= شبه متسام، يركز النهج البنياميني على الانفصالات الزمنية التي تتواصل الترجمة من خلالها. هو ضرورة التفكك أو التبعثر الذي يشكل الخلفية الفعلية لهذه الدراسة. اللافت، هو أن هذا يستدعي صيغة للتقليد المشيحاني ضمن الديانة اليهودية. لكن إذا تبعنا بنيامين هنا، فإن الشكل المشيحاني للتبعثر الذي يظهر في عمله هو فعلًا افتراق عن الأنماط السابقة. بكلمات أخرى، إنه تبعثر آخر للمتبعثر.

بين مصطلحاتي مباشرة، تكون مصطلحاتي حينها قد تعطلت بفعل المطلب، ما يعني أن الأخلاق نفسها تقتضي توهانًا معينًا من الخطاب المعروف جيدًا بالنسبة إلي. علاوة على ذلك، في حال كان ذلك التعطل يشكل مطلبًا للترجمة فليس للترجمة حينها أن تكون مجرد تمثّل لما هو أجنبي في ما هو مألوف؛ يجب أن تكون انفتاحًا على غير المألوف وتجريدًا من أساس سابق، بل رغبة في التخلي عن ما هو غير قابل للمعرفة على الفور ضمن مجالات إبيستمولوجية قائمة. إن حدود ما هو قابل للمعرفة موضوعة من قبل الأنظمة السلطوية بصورة محددة، فإذا استعددنا للاستجابة إلى مطالبة غير قابلة للتمثل مباشرة ضمن إطار معتمد بالفعل، فإن استعدادنا الأخلاقي للمطلب يدخل في علاقة حرجة مع السلطة. بهذا المعنى، كما تزعم سبيفاك، فإنّ «الترجمة هي ميدان السلطة»[12]. أو كما يشير طلال أسد إلى ممارسة الترجمة الثقافية فيقول: «إنها واقعة حتمًا في شراك شروط السلطة»[13].

لا يمكن لشيء ما مثل الأخلاق أن يبزغ داخل مصفوفة السلطة إلا من خلال اجتياز وسائل المعرفة غير المستقرة والملغي اعتمادها. وهذا يعني أن التقاليد تتخلى عن استمراريتها وأساساتها في الاستجابة إلى المطالبات التي تنشأ عن الإخلال بالمجالات الخطابية، أي تلك التي تشكك في كفاية الأطر الإبيستمولوجية التقليدية. في الواقع، تطرح الترجمة بهذا المعنى مواجهة مع الحدود الإيبستمية لأي خطاب قائم فتدفع به إلى أزمة لا يمكن أن يخرج منها بأي استراتيجية تسعى إلى تمثّل الاختلاف وضبطه.

إذا فهمنا الطريقة التي نتوصل بها إلى مجموعة أصلية من المطالب أو الأوامر على أنها ترجمة، فإن هذا التوصل لا يتم من خلال عودة تاريخية إلى زمان الأصل ومكانه، وهو أمر مستحيل على أي حال. على العكس، نحن لا

---

(12) Gayatri Chakravorty Spivak, «More Thoughts on Cultural Translation,» European Institute for Progressive Cultural Policies, May 2008, at: http://eipcp.net/transversal/0608/spivak/en.

(13) Talal Asad, «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,» in: James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar* (Berkeley: University of California Press, 1986).

يمكننا أن نرجع إلا إلى ما تتيحه لنا الترجمة، إلى ما تأتي به وما تضيء عليه في الوقت الحاضر. بهذه الطريقة، يكون فقدان الأصل هو الشرط لنجاة «مطلب» معين منقول بواسطة اللغة وعبر الزمن. هكذا، فإن ما ينجو يكون مخرّبًا وحيويًا في آن. تصبح الأبعاد المضيئة والمدمِّرة للترجمة هي كل ما يبقى فاعلًا ومتوقدًا، ما يعني أن الترجمة هي المصدر الديني الذي يؤثر في الحاضر. وبتفسيرها بوصفها مناقشة أكاديمية، يمكن المرء القول إنه لا يمكننا أن نفهم المطلب الليفيناسي إلا من خلال تفسير بنيامين للترجمة وسأعود إلى هذه النقطة في ما يلي. تجعل الترجمة المطلب متاحًا إذا تمت، لكن هذا يعني أيضًا أنه قد لا يكون المطلب مقروءًا دائمًا؛ قد يصل، هذا إذا وصل أصلًا، في أجزاء وقطع فحسب، وهكذا يكون قابلًا للمعرفة بشكل جزئي فحسب.

في حال كانت عملية الترجمة تفضي إلى تعريف المصادر الدينية رجعيًا من أجل التفكير الأخلاقي فإن استخلاص متخيَّل سياسيٍّ بديل من هذه المصادر يكون في تجديد هذه المصادر أو الأحرى في بعثرتها وتحويلها. بهذا المعنى، يمكن المرء أن يستشف من فكرة دريدا عن «الانتشار» عائدًا (revenant) ما للتبعثر المشيحاني[14]. قد يكون هذا مثالًا على مفردة دينية تترجم إلى معنى نصي (وبالطبع كثيرًا ما كان فيها شيء ذو معنى نصي)، وتُشكك في إمكان العودة إلى الأصول الافتراضية. إن دلالتها الضمنية على التبعثر القبّالي للنور الإلهي تجعل انتقال دريدا الخاص من «الانتشار» في أعماله الأولى إلى المشيحاني في أعماله الأخيرة أمرًا منطقيًا. سنكون مخطئين إن قلنا أن دريدا أصبح متدينًا بشكل مفاجئ أو أن مفاهيم معينة مثل مفهوم المشيحاني ومفهوم انتظار عودة المشيح (messianicity) ظلت دينية سرًا في كتاباته. في النتيجة، إن الكتابة هي المسرح لذلك الانزياح والتبدل وهي ليست مُملاة بواسطة فكرة «التبعثر» فحسب وإنما مبعثِرة لتلك الفكرة ذاتها.

(14) لدراسة المشيحاني في عمل دريدا، ينظر: Jacques Derrida, *Acts of Religion*, Edited and with an introduction by Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002); Jacques Derrida and Gianni Vattimo (eds.), *Religion*, Cultural Memory in the Present (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), and Gideon Ofrat, *The Jewish Derrida*, Translated from the Hebrew by Peretz Kidron, Library of Jewish Philosophy (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2001).

تنزع المناقشات الأخيرة إلى أن تسأل كيف يمكن ترجمة الخطابات الدينية إلى خطابات عامة وأنماط ديمقراطية من المشاركة والتفكير، مع استتباع ضمني بأن تُبطل الترجمة الخطاب الأول لمصلحة الثاني. إن الافتراض هو أن الدين شكل من الخصوصية[15] أو القَبَلية أو الجماعانية ويجب «ترجمته» إلى لغة مشتركة أو عقلانية من أجل أن يكون له مكان مشروع ومحدود في الحياة العامة. تفترض مفردات المناقشة في كثير من الأحيان وجود لغة عامة مشتركة أو شكل من المنطق العلماني لا يكون في حد ذاته دينيًا وإنما يمكن أن يقوم بوظيفة الوسيط للمطالبات الدينية، بل يجب ذلك. بخلاف ذلك، يهدد الدين بأن يصبح أساس الخطاب العام والمشاركة السياسية والأرضية المشرعنة للدولة نفسها. وقد تصدى كل من طلال أسد وصبا محمود لهذه الآراء من خلال أعمالهما الواسعة عن الإسلام، وكذلك تشارلز تايلور في أعماله عن المسيحية، وغيرهم كثر ممن جادلوا بأنه لا يتم التغلب على الدين من خلال العلمانية، بل إن الدين يبسط هيمنته من خلال مفردات العلمانية ذاتها. فإما أن العلمانية هي في حد ذاتها نتاج ديني مشبع بقيم دينية (بيليغريني (Ann Pellegrini) وجاكوبسن (Janet Jakobsen))، أو أن الانقسام بين العلماني والدينيّ هو في حد ذاته وسيلة للحفاظ على هيمنة المسيحية (محمود وهيرشكيند Charles Hirschkind) وطمس الإسلام.

تنزع قضية إسرائيل إلى تعقيد هذه المناقشات، حيث إنها تثير مسألة «اليهودية» في معنييها الديني وغير الديني، التي ترتبط بدورها بمسألةِ إذا كان الوضع اليهودي في دولة إسرائيل هو في النتيجة وضعًا دينيًا. يجادل بعض الليبراليين أن إسرائيل دولة يهودية ويجب أن تكون إما استثناء للفرضية الليبرالية التي تقول إن الدولة يجب أن تكون علمانية (بسبب الظروف الاستثنائية للإبادة الجماعية النازية ضد اليهود) وإما أنّه يجب أن يدافَع عنها بوصفها ديمقراطية

---

(15) الخصوصية: الاعتقاد أن قيمًا أو معايير أو سلوكات معينة تخص مجموعة بشرية محددة لتكون عنوان اختلافها وتميزها عن بقية الخصوصيات. (المترجم)

ليبرالية لليهود فحسب، وهي مفارقة بقدر ما قد تبدو كذلك[16]، على الرغم من قوانينها المواطنية التي تمنح امتيازات ساحقة لليهود داخل الحدود، ما يسمح ويحرض على عودة يهود الشتات إلى فلسطين، بينما تحرم الفلسطينيين حق العودة إلى الأراضي المستولى عليها بالقوة في عام 1948 ومرارًا طوال السنوات اللاحقة. يشعر الصهيونيون اليساريون بالأسف لصعود اليمين المتدين داخل إسرائيل ويعُدّون أنفسهم البديل العلماني. لكن ماذا يعني العلماني في إطار دولة يهودية؟ يمكننا أن نجادل في أن كلمة يهودي (Jewish) لا تعني التزام الديانة اليهودية (Judaism)؛ ولهذا السبب كتبت حنّة آرندت عمدًا عن «اليهودية» بوصفها فئة ثقافية وتاريخية وسياسية وسمَت الموقف التاريخي للسكان الذين قد ينخرطون في الممارسات الدينية أو لا، أو يتماهون صراحةً مع اليهودية[17]. في الواقع، إن اليهودية (Jewishness) من وجهة نظر آرندت هي مصطلح يحاول الحفاظ على تماسك عدة أنماط اجتماعية للهوية من دون أن يكون قادرًا على التوفيق بينها. لا يوجد تعريف واحد ولا يمكن أن يوجد. لو لم يحمل رأي آرندت في طياته افتراض الأصل والنسب الأوروبي لكان كافيًا: هذه الميزة «اليهودية» تنأى عن شمل المزراحيين ذوي الأصول الثقافية العربية[18] والسفارديين الذين أسفر تاريخ نفيهم من إسبانيا (وهي ذاتها في الفضاء العتبيّ (luminal space) من المتخيَّل الأوروبي) إلى اشتباكات ثقافية معقدة مع تقاليد عديدة أخرى (من بينها اليونانية والتركية والشمال أفريقية على سبيل المثال لا الحصر). إذا عُدَّ مصطلح يهودي (Jewish) مصطلحًا علمانيًا بالفعل فلن تكون إسرائيل دولة دينية، بل يجب عليها الدفاع عن نفسها ضد المتطرفين الدينيين. فهل يمكن في أي وقت انتشال اليهودية من خلفيتها الدينية أم أن شكلها

---

(16) Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

(17) Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007).

(18) Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Cultural Sitings (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006), and Ella Shohat, «Rupture and Return Zionist Discourse and the Study of Arab Jews,» *Social Text*, vol. 21, no. 2 (Summer 2003), pp. 49-74.

العلماني هو نتيجة أو أثر لتاريخ ديني معين؟ أم أنها مستوطنة في الديني - اليهودي في هذه الحالة - كي تفترق عن تاريخها الديني بصورة دائمة؟ إنني أطرح هذه الأسئلة من دون أن أعرف الأجوبة تمامًا، بل حتى من دون أن أعرف إن كان يجب عليّ معرفتها للمضي قدمًا في هذا الكتاب. في النهاية، أنا لا أؤلف كتابًا عن التاريخ الديني أو حتى عن فلسفة الدين. الأحرى، إني أحاول أن أفهم كيف أُسّس المنفاويّ[19] (Exilic) - أو بشكل أكثر تأكيدًا، الشتاتيّ (The diasporic) - في صلب فكرة اليهودي (وذلك ليس تحليليًا وإنما تاريخيًا، أي على مر الزمن)؛ بهذا المعنى، أن «تكون» يهوديًا يعني أن تفترق عن نفسك وأن تُلقى في عالم غير اليهود وأن تُلزَم شق طريقك خُلقيًا وسياسيًا، تحديدًا هناك، في عالم اللاَتجانس الذي لا رجعة منه. تسم فكرة النفي أو الغالوت في الثقافة اليهودية شعبًا فقد مكانًا ولم يكن قادرًا على العودة إلى سواه. تبقى فكرة «العودة» متضمنة فكرة المنفاوي بقدر ما هي مرتبطة بصهيون والصهيونية. لذا يُعَد الغالوت في الخطاب الصهيوني عالمًا هابطًا لا يُستدرك ولا يستعاد إلا من خلال عودةٍ إلى الوطن. يعمل الشتاتي بصورة مختلفة فهو يدلّ على سكان بل حتى على «سلطة» تعتمد على التعايش مع غير اليهودي وتنبذ الرابط الصهيوني بين الأمة والأرض[20]. يعمل التمييز على نحو مختلف للغاية في ما يتعلق بفلسطينيي عام 1948 أو الأحرى بالنسبة إلى جميع الذين طردوا بالقوة من أراضيهم في فلسطين التاريخية. حين لم يتم القضاء على السكان اليهود صراحة، طردوا بالتأكيد من أراضيهم ومنازلهم في ظل النظام النازي، لكنهم لم يطردوا من فلسطين. إن الفكرة القائلة إن طردًا قسريًا للآخرين قد يعوّض بحق عن الخضوع للطرد القسري لا تأتي من أي عملية استدلال شرعية سواء أخلاقية كانت أم قانونية. لكن إذا كان أساس القانون اليهودي للعودة مفهومًا على أنه توراتي فعلينا بالتأكيد أن نعارض استخدام الدين مبررًا لارتكاب جرائم الطرد والتهجير المعترف بها دوليًا ضد الفلسطينيين. بالتأكيد، يجب

---

(19) المنفاوي: مصطلح يدل على مرحلة من النفي، خصوصًا مرحلة النفي البابلي لليهود في القرن السادس قبل الميلاد. (المترجم)

(20) Boyarin and Boyarin, *Powers of Diaspora.*

على المرء التفكير مليًا في حق العودة (الفلسطيني) في ما يتعلق بقانون العودة (الإسرائيلي)، خصوصًا حين تتكرر بوضوح الجهود الرامية إلى تصحيح شكل واحد من أشكال النفي من خلال خَلق شكل آخر له بدلًا من حسم الجريمة. آمل أن أبين السبب الذي يجعل إرجاع فكرة الشتات إلى فلسطين - ما يعني رؤية الطرائق العديدة التي تجري هناك بالفعل - قد يكون مفيدًا في محاولة إيجاد وسيلة للتفكير في التعايش والقومية الثنائية ونقد عنف الدولة. من خلال تتبّع تأملات إدوارد سعيد المهمة في كتابه **فرويد وغير الأوروبيين** (*Freud and the Non-European*) أحاول تصوّر ما قد يحدث لو أن اثنين من «تقاليد» الطرد تلاقيا لإنتاج كيان سياسي بعد قوميّ يقوم على الحقوق المشتركة للاجئين وحق الحماية ضد الأشكال غير الشرعية للعنف القانوني والعسكري. من أجل التمعن في اقتراح سعيد هذا، سيتعين علينا تسوية شروط الترجمة بين شكل ما للطرد وآخر. ويتعين علينا أيضًا التحقق من حدود قابلية الترجمة، كما ستكون التنشئات الثقافية المتباينة للنفي والشتات مهمة لأي ترجمة من هذا القبيل[21].

على الرغم من أن سعيد نفسه كان مدافعًا عن المُثُل العلمانية إلا أنه لم يدرك نوعية التقاء التواريخ وتقاربات النفي اللذيْن قد يُيَمِّمَا صوب روح جماعية وسياسة جديدتين في المنطقة. سأتناول كيفية تصور ذلك في الفصل الأخير من هذا الكتاب. وفقًا لسعيد فهي مهمة مستحيلة، لكن هذا السبب لا يجعلها أقل ضرورةً. قُدم رأي آخر من إيتيان باليبار الذي يربط ممارسة الترجمة بالدفاع عن العلمانية والوعد السياسي بالشتات، فيكتب: «يمكن أن تتم عمليات الترجمة ضمن العوالم الدينية، لكن هذه الترجمات تنطوي بصورة محددة على حقيقة أن هذه العوالم ليست دينية محضًا. إن «الديني» على هذا النحو هو نقطة انعدام قابلية الترجمة»[22]. لدينا أسباب للتساؤل إن كان الأمر

---

(21) Hala Khamis Nassar and Najat Rahman (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet: Critical Essays*, Forward by Salma Khadra Jayyusi (Northampton, Mass.: Olive Branch Press, 2008).

(22) Étienne Balibar, «Cosmopolitanism and Secularism: Controversial Legacies and Prospective Interrogations,» *Grey Room*, no. 44 (Summer 2011), pp. 6-25, citation at p. 21.

كذلك حقًا[23]. تُقلق الترجمة بصورة دائمة ما بقي وما أُتي به. بالتأكيد ثمة ما يُعجَز عن الإتيان به، لكن هذا صحيح بالنسبة إلى ترجمة كافكا من الألمانية أو ليسبيكتور (Clarice Lispector) من البرتغالية بقدر ما هو صحيح على أي عدد من مداولات الأمم المتحدة. حقيقةً، هل هناك ترجمة لا تعتمد في مرحلة ما على غير القابل للترجمة؟ إن لم تفعل ذلك فستكون جميع الترجمات كاملة، ما يعني أن كل عنصر من النص الأول سيعثر على نظير كفء له في النص الثاني. في الواقع، أعتقد أن فكرة قابلية الترجمة التامة هذه انتمت تحديدًا إلى تلك التقاليد الدينية التي سعت إلى أن تترجم العهد الجديد بصورة كاملة، أي دونما باق، إلى أي عدد من اللغات. في الواقع، إن كان لكلمة الله المقدرة أو بصورة أعم للأوامر الإلهية أن تُرسل بشكل تام ومن دون خلل فإن إمكان الترجمة الكاملة والشفافة يجب أن تكون مفترضة. مع ذلك يعرّف باليبار الدين بوصفه «غير القابل للترجمة»، مشيرًا إلى أن الدين يفقد خاصيته الدينية من خلال وسيلة الترجمة؛ وبناء عليه تجرد الترجمة أي مطالبة من عنصرها الديني[24].

لكن إذا كان للترجمة تاريخ لاهوتي فهل يسقط هذا التاريخ اللاهوتي ببساطة حين تُنصَّب الترجمة بوصفها الحَكم المحايد لوجهات النظر الدينية؟

---

(23) كبديل، اطلع على: Asad, «The Concept of Cultural Translation».

(24) Balibar, p. 21.

يكتب باليبار أن الاختلافات الدينية «يجب أن 'يتوسط لها' تقديم الخطاب الذي... يجب أن يبدو 'مهرطقًا' من وجهة نظر جميع الأديان. هكذا، كي تصبح الخطابات الدينية المختلفة متوافقًا بعضها مع بعض في الفضاء العام نفسه أو تدخل في محادثة 'حرة'، إن تقديم عنصر غير ديني إضافي أو تدخّله هو أمر مطلوب» (ص 21-22). علاوة على ذلك، يكتب: «إنه [عنصر الهرطقة] 'أدائي' وفي المقام الأول يؤدي الإفصاحَ أو نطق الحقيقة ضد كل لاهوت وأسطورة تمارس السلطة» (ص 23) إن السؤال الذي أثارته هذه المناقشة هو هل تكون لحظة الهرطقة «غير دينية» بصورة دائمة، في هذه الحالة لا يمكن إلا لـ «غير الديني» أن يتوسط بين الاختلافات الدينية. لكن إن كانت لحظة الهرطقة أو إمكان الهرطقة تأسيسية للدين نفسه كما جادل كثيرون، فإن ما هو هرطقة يصبح فرصة للترجمة بين الاختلافات الدينية من دون افتراض أنه ليس إلا من خلال تسامي الدين أو نفيه تصبح وساطة كهذه ممكنة. على الرغم من ذلك، فإن وجهة النظر هذه تطرح السؤال هل يجب أو ينبغي النظر في الترجمة بوصفها وساطة في أي حال.

حقيقةً، ماذا لو كانت الترجمة في حد ذاتها قيمة دينية كما يقترح بنيامين في أعماله الأولى[25]؟ كيف لنا أن نصف الموقف حينها؟ هل تغلبت الترجمة تمامًا على مَنشئها الديني؟ أو هل تقوم الترجمة ببساطة بإعادة صوغ مشكلة المعنى الديني بالنسبة إلينا ضمن مجموعة مختلفة من المفردات؟ تقيم الترجمة تبعيّة بوصفهاالخطر التأسيسي لـ «إرسال» أي دين. بهذا المعنى، «تنشر» الترجمة ما هو أصلي، ملقية به في غير الديني والمُدنَّس ومبعثرة إياه، ويمكننا القول، بصورة محددة في تبعيّة من القيم. بهذا المعنى، تبحر الترجمة عبر الأنقاض، مثيرة بذلك الماضي بين الحين والآخر.

يعود باليبار إلى عملية الترجمة ويربطها بالشتات في محاولة للتعبير عن أشكال المواطنة عبر القومية، فيكتب: «ما يبدو مشكلًا لشرط التعددية الثقافية الفاعلة [...] مرتبط أيضًا بشكل وثيق بعمليات التهجين العبرثقافية والانتماءات المتعددة، ما يجعل الحياة غير سهلة على أفراد وجماعات «الشتات» -لأن عمليات كهذه تكون مرتبطة بسوداوية المنفى - لكنه يشكل الشرط المادي لتطوير عمليات الترجمة ضمن العوالم الثقافية البعيدة»[26]. ومع ذلك، إذا رفضنا أن نقدّس لحظة الترجمة على أنها علمانية صرفة (وللعلمانية أيضًا أشكال للتقديس الذاتي)، فيترتب عن ذلك استمرار ونشر وتحوّل الدلالات الدينية لحظة الترجمة. نحن لا نغادر الملكوت الديني من أجل ملكوت لا ديني ولا نبقى ضمن عالم ديني ذاتي المرجع. يتحول الدينيّ إلى شيء آخر، لكنه لا يتسامى تمامًا في العملية. في الوقت نفسه، يحول هذا التحوّل دون العودة إلى معنى أصلي ما، ما يعني أن الدينيّ قد نُثر وبُعثر وأصبح غير ذي دلالة إلا في سياق مسار شتاتي بعد قومي وغير هويّاتي[27]؛ أي في لانقاوة توكيدية.

---

(25) Walter Benjamin, «The Task of the Translator,» in: Walter Benjamin, *Selected Writings, vol. 1: 1913-1926*, Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1996).

(26) Balibar, p. 21.

(27) الهوياتية: هي مجموعة الأفكار الآتية من أنطولوجيا الهوية. وبالمعنى الأوسع، إيلاء الأولوية للهوية الاجتماعية، بصرف النظر عن الانتماءات السياسية. (المترجم)

من ناحية أولى، إنّي أصف مسارًا للترجمة مضادًا للهيمنة، حيث يتعطل خطاب ما بخطاب آخر؛ ويتنازل عن هيمنته من أجل أن يفسح في المجال لما يعترض على مخطط المفهوميّة خاصته. بذلك تصبح الترجمة شرط المواجهة التحولية ووسيلة لتأسيس الغيرية في صلب الإرسال. من ناحية أخرى، أنظر في طرائق لصوغ الأخلاق التي تبدأ مع مسألة شروط تلقي أنواع الرسائل والتعاليم والأوامر من ميدان خطابي آخر، وهو ميدان غير مُتمثَّل بسهولة في ميدان الشخص. هكذا، فإن تعاليم مثل «لا تقتلْ» أو حتى «أَحبَّ جارك» لا يمكن فهمها ولا تبنيها إلا بشرط ترجمتها إلى الظروف المادية التي يعيشها الشخص وإلى التقاربات المشحونة تاريخيًا وجغرافيًا، وإلى مشاهد العنف التي تملي الحياة اليومية. بهذا المعنى، ليس ثمة استجابة أخلاقية إلى المطالبة التي يلتمسها أي آخر منا إن لم يكن هناك من ترجمة؛ خلافًا لذلك، فنحن لسنا ملزمين أخلاقيًا إلا بأولئك الذي يتحدثون مثلنا، أي باللغة التي نعرفها أصلًا. هكذا، إن اتخذنا العلاقة مع غير اليهودي وغير اليهودي الديني بوصفها التزامًا أخلاقيًا ومطلبًا ضمن اليهودية، فإن ما أصفه بالمسار التاريخي للترجمة ما هو إلا الحركة الأخلاقية للاستجابة إلى المطالبات التي صاغها أولئك غير المعترف بهم تمامًا كونهم جزءًا من «الأمة» والذين يتطلب وضعهم الأخلاقي تنحية الأمة بوصفها الإطار الحصري للعلاقات الأخلاقية. وما يترتب عن هذه التنحية هو صراع جماعي لإيجاد أشكال الحكم السياسي التي تقيم مبادئ المساواة والعدالة لكامل ديموغرافية المنطقة. بهذه الطريقة يمكننا القول إن هناك طريقًا يهودية إلى فكرة معينة للعدالة الاجتماعية والسياسة الديمقراطية، حيث من شأن المساواة والعدالة أن تكونا متاحتين للجميع بصرف النظر عن الدين أو العرق أو القومية أو الأصل. قد يبدو من المفارقة القول إن هناك طريقًا يهودية إلى التبصر في وجوب ضمان المساواة للسكان بصرف النظر عن الانتماء الديني، لكن هذه نتيجة الكونة التي تحشد أثرًا فاعلًا لذلك التشكيل في أثر آخر، علاوة على فصله عن شكله الأصلي.

بالطبع، ثمة الكثير من المناقشات الممتازة المصوغة ضمن إطار علماني ذاتي الاعتراف لمعارضة الصهيونية السياسية وتأسيس كيان سياسي على أساس المساواة للفلسطينيين واليهود على أراضي فلسطين التاريخية، ولمعارضة الأشكال العنصرية للمواطنة داخل حدود إسرائيل ووقف وعكس عقودٍ من مصادرة الأراضي والاستيطان الاستعماري على يد الدولة الإسرائيلية ودعم حق الفلسطينيين في تقرير المصير ومعارضة الاستخدام الوحشي للشرطة والقوة العسكرية لإبقاء الاحتلال غير الشرعي وحرمان كامل السكان من الحقوق المعترف بها دوليًا[28]. في الواقع، تتمتع هذه المناقشات بميزة عظيمة وهي التحدث بلغة تُفهم على أنها كونية، حيث تطالب بالحقوق لمعارضة القهر الاستعماري الذي يطبق على جميع الشعوب المحرومة من الحكم الذاتي والتنقل والمواطنة الفاعلة. هذه المناقشات قوية، وآمل أيضًا أن أدلي ببعض منها في ما يلي. إن اختلافي الوحيد مع هذا التقليد العلماني المهم يكمن في الإشارة إلى أن بعضًا منا يتوصل إلى هذه المبادئ عبر تنشئات مختلفة وأن تنشئاتنا لا تُلغى بالضرورة لحظة توصلنا إلى تبصرات كهذه: من خلال إنهاء الصهيونية السياسية فحسب، المفهومة بوصفها الإصرار على تأسيس دولة إسرائيل على مبادئ السيادة اليهودية، يمكن تحقيق مبادئ عدالة أوسع للمنطقة. من شأن هذا أن يترك مسألة الصهيونية الثقافية جانبًا، فهي غير مرتبطة بالضرورة بالدفاع عن تشكيل دولة محددة وهي التي تصر في بعض الأحيان على التمييز بين إسرائيل (Israel) المفهومة كأمة وإيريتز إسرائيل (Eretz Yisrael)

---

(28) على سبيل المثال، ينظر: Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: Oneworld, 2006).

في نقاش حول كيف يجب أن يصوغ المثقفون اليهود معارضتهم للصهيونية بوصفها انتهاكًا لحقوق الإنسان، جادلت أنات بيليتزكي (Anat Biletzki) بوجوب ارتكاز حقوق الإنسان على المنطق والمجانس بصورة محددة للعلمانية، ولذلك لا يمكن إدراكها من المصادر الدينية. إن كان من أسباب جيدة للدفاع عن حقوق الإنسان في النصوص الدينية، فإنه بسبب ارتكازها على شكل من المنطق الذي يعمل بشكل مستقل عن الدين كله. ينظر: Anat Biletzki, «The Sacred and the Humane,» *New York Times* (Opinion Page), 17/7/2011.

المفهومة كأرض. في الواقع، كانت المناقشات الصهيونية الأولى في عشرينيات القرن المنصرم وثلاثينياته قادرة على التساؤل إن كانت الصهيونية تنطوي على أي مطالبات إقليمية بالأرض. أنا لا أكتب بصفتي صهيونية سياسية أو ثقافية على الرغم من أنّي أعتقد أن تاريخ التمييز يُظهر كيف أن مصطلحات كهذه تمر في انعكاسات وتحولات تاريخية وأننا نسينا فعليًا السمة المتغيرة تاريخيًا لمصطلح الصهيونية. في الولايات المتحدة الأميركية وفي أغلب الأحيان، حين يُطرح السؤال: «هل أنت صهيوني؟» يكون القصد: «هل تؤمن بحق إسرائيل في الوجود؟». يقتضي السؤال ضمنيًا وعلى الدوام افتراضنا أن الشكل الحالي للدولة يقدم أسسًا مشروعة لوجودها الخاص. لكن إن جادل المرء في أن الأسس الحالية لوجودها وكذلك التشكيل الحالي للدولة قد لا يكونان مشروعين سيُعد ذلك موقفًا محرّضًا على الإبادة الجماعية. لذا تم إخماد النقاش السياسي حول ما يشكل أساسًا مشرعنًا لأي دولة في تلك المنطقة على الفور لأن التساؤل حول مسألة الشرعية (من دون المعرفة سلفًا كيف سيكون الرد) لا يُتخذ بوصفه لحظةً تأملية ضرورية لأي كيان سياسي ديمقراطي، بل الأحرى بوصفه رغبة مخفية لرؤية سكان معينين قد أبيدوا. يبدو واضحًا أنّه من غير الممكن إجراء أي نقاش مدروس حول الشرعية في ظل ظروف كهذه. من ناحية أخرى، نظرًا إلى أن الصهيونية أصبحت مكافئة لمطالبات السيادة اليهودية على الأراضي المملوكة للفلسطينيين والمأهولة سابقًا بهم، قد يكون السؤال الأفضل: ما شكل الكيان السياسي الذي يمكن عده شرعيًا في الأراضي التي يقطنها حاليًا يهود إسرائيل وفلسطينيوها كما يقطنها الفلسطينيون الذين يعيشون تحت الاحتلال، والتي ما عاد يقطنها مئات آلاف الفلسطينيين الذين طردوا من أراضيهم من خلال أسلوب ممنهج ومتكرر في مصادرة الأراضي، الذي هو جزء من مشروع الاستعمار الاستيطاني المستمر؟ في حال سأل أحدهم ما هو نوع الكيان السياسي الذي من شأنه أن يحترم هذه المطالبات كلها، فإن هذا الشخص كما يبدو ما عاد صهيونيًا بالفهم المعاصر لهذا المصطلح. ما أُغفل ذكره في هذا السيناريو ليس الأشكال المختلفة للصهيونية التي رفضت المطالبات الإقليمية فحسب وإنما تلك الأشكال المبكرة التي استهدفت

السلطات الفدرالية من أجل إقامة ثنائية القومية. أن تكون مؤيدًا لثنائية القومية هو موقف يُعدّ الآن وبشكل افتراضي معاديًا للصهيونية، على الرغم من أن هذه بالتأكيد لم تكن هي الحال دائمًا. في أي حال، نظرًا إلى التنشئات المعاصرة للصهيونية فمن غير الممكن في رأيي أن يكون الشخص صهيونيًا وأن يناضل من أجل نهاية عادلة للقهر الاستعماري. حتى التجارب الاشتراكية التي اتسمت بها حركة الكيبوتس[29] (Kibbutz) كانت جزءًا أساسًا من المشروع الاستعماري الاستيطاني، ما يعني أن الاشتراكية في إسرائيل فُهمت على أنها متوافقة مع القهر والتوسع الاستعماريين.

بالطبع، توصل كثير من الأفراد من تنشئات وانتماءات يهودية إلى مواقف معادية للصهيونية وخلصوا بالنتيجة إلى أنه ما عاد في مقدورهم أن يبقوا يهودًا. وشعوري هو أن دولة إسرائيل من شأنها أن تهنئهم على توصلهم إلى هذا الاستنتاج. في الواقع، في حال كانت معارضة الشخص للسياسات الحالية لدولة إسرائيل أو للصهيونية بشكل عام تؤدي إلى الاستنتاج أن ما عاد بإمكان الشخص أن ينتمي بوصفه يهوديًا، فإن قرارًا كهذا يصدّق بصورة فاعلة على فكرة أن تكون يهوديًا هو أن تكون صهيونيًا، إنها معادلة تاريخية يجب التصدي لها إذا كان لليهودية أن تبقى مرتبطة بالصراع من أجل العدالة الاجتماعية. لا يزال هناك آخرون من تنشئات وانتماءات يهودية ممن يجدون أنفسهم مكممي الأفواه من طرف سياسة دولة إسرائيل الحالية. وهم كثيرًا ما يمقتون الاحتلال ويشعرون بالفزع بسبب الضربات العسكرية الإسرائيلية ضد المدنيين في غزة، بل إنهم يرغبون في بعض الأحيان في أشكال ثنائية القومية التي لربما تقدم بنى سياسية أكثر عدلًا وقابلية للحياة وأقل عنفًا في المنطقة. لكنهم يخشون أن يؤجّج تبني نقد كهذا معاداة السامية ويرون أنه من غير المقبول تقديم نقد علني قد يُحوسل [يتحوّل إلى وسيلة (instrumentalized)] لزيادة معاداة السامية وجرائم

(29) الكيبوتس: كلمة عبرية تعني «تجمع» ولها بُعد شبه ديني، تستخدم في الكتابات الصهيونية للإشارة إلى مستوطنة تعاونية تعتمد على الاشتراكية التامة في الإنتاج والاستهلاك بين أعضائها. يعدّ الكيبوتس أهم المؤسسات السياسية والاجتماعية على الإطلاق داخل الكيان الصهيوني، وعلى الرغم من تنوع انتماءات الكيبوتسات السياسية، إلا أنّ جميعها يدين بالولاء للحركة الصهيونية. (المترجم)

العنف ضد الشعب اليهودي. في الواقع، أصبح هذا المأزق المزدوج جوهريًا بالنسبة إلى العديد من اليهود في كل من الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا. لكن ماذا يعني ألا نكون قادرين على أن نجهر بذكر المبادئ التي كانت الأكثر أهمية في إلغاء قهر الشعب اليهودي نفسه؟ في ما يلي سوف أنظر في حالة الاستعصاء الصامت هذا كما تجلى في الخطاب العام لكل من بريمو ليفي (Primo Levi) وحنة آرندت وأستفسر عن آثاره المترتبة عن النقد العلني المعاصر وعن حدوده المفروضة ذاتيًا وعن المخاطر التي يحدثها. لأنه إذا قبلنا بأن أي نقد لإسرائيل هو عمليًا معادٍ للسامية، فإننا في كل مرة نلتزم فيها الصمت نصدّق على تلك المعادلة المحددة. إن الطريقة الوحيدة لمحاربة معادلة نقد إسرائيل المقترنة بمعاداة السامية هي في تبيان، بصورة واضحة ومتكررة وبدعم جماعي قوي، أن نقد إسرائيل منصف وأن كل أشكال معاداة السامية، جنبًا إلى جنب مع أي عنصرية أخرى، غير مقبولة على الإطلاق؛ إذ حين يصبح هذا الموقف المزدوج مقروءًا في الخطاب العام فحسب، فسيكون ممكنًا «إدراك» يسار يهودي وغير صهيوني، وكذلك إدراك يسار يهودي/ غير يهودي قد تنطبق عليه صفة «شريك للسلام».

على الرغم مما يجب أن تكون عليه آرائي من وضوح، فمن المهم أن أصل إلى هذه القيم والمبادئ المحدَّدة من خلال تنشئة معينة وتحديدًا من خلال ثقافتي المدرسية وتنشئتي في طفولتي المبكرة ضمن جماعات يهودية، إضافة إلى انضمامي إلى البرامج التعليمية في الكنيس اليهودي وهو ما دفعني إلى دراسة الفلسفة. أنا أؤكد أن بعضًا من القيم نفسها التي تشكلت بوصفها جزءًا من الطفولة والمراهقة تينك يُعاود الظهور الآن في مقاومتي السياسية والأخلاقية للصهيونية. بالطبع، فإن لي قصة شخصية، وربما أكثر من قصة، بيد أني أقدم عند هذه المرحلة ما يتعلق بالسيرة الذاتية لا كي أتتبع ذاك التاريخ المحدد (على الرغم من أنني سأفعل ذلك في موضع آخر ربما، وأوضح أمرًا يتعلق بمفقودي عائلتي في ظل النظام النازي وكيف أثر ذلك في عملي حول الجنوسة، بل وفي فهمي للتصوير الفوتوغرافي والسينما). مع ذلك، ولهذا الغرض أريد أن أشير إلى (أ) أن فهمًا معينًا للقيم اليهودية الشتاتية هو أمر حاسم

لصوغ نقد للنزعة القومية والنزعة العسكرية، (ب) إن العلاقة الأخلاقية بغير اليهودي كانت ولا تزال جزءًا من مقاربة للتعددية الديمقراطية وأنماط التعايش العالمي معادية للانفصال ولاهوياتية (ج) إن مقاومة الاستخدام غير الشرعي للعنف القانوني والدولي (الذي يصدّق أيضًا على الاستغلال الاقتصادي ونظام الإفقار ويبقي عليهما) تنتمي إلى تاريخ من الحركات الاجتماعية الديمقراطية الراديكالية التي شملت بشكل رئيس اليهود الذين عارضوا التدمير الوحشي الذي ألحق بالسكان على يد الدول التي تسعى إلى الحفاظ على السيطرة المهيمنة أو الشمولية، وعارضوا أشكال العنصرية المعتمَدة قانونيًا كما كل أشكال القهر الاستعماري والطرد القسري من الأراضي. علاوة على ذلك، (د) كانت أوضاع اللاجئين وعديمي الجنسية حاسمة في فهمي لحقوق الإنسان ولنقد الدولة - الأمة والسجن والاعتقال والتعذيب والتصديق عليه عبر القانون أو السياسة. وقد اقتادتني أخيرًا، بعد تأخير لسنوات عدة، إلى أعمال حنة آرندت التي قدمت نقدها للدولة - الأمة والصهيونية بصورة محددة في ارتباط محوري بين طرد اليهود من أوروبا وعدالة مطالب جميع الذين طردوا من منازلهم وأراضيهم وجردوا من حق تقرير المصير السياسي قسرًا، بمن في ذلك الفلسطينيون. وأخيرًا، (هـ) تلحّ ممارسات الحداد (مثل جلوس شيفا[30] (Shiva) وتلاوة صلاة كاديش[31] (Kaddish)) في التقليد اليهودي على أهمية الاعتراف العام والجماعي بالمفقودين، وذلك بوصفها طريقة للاستمرار في تأكيد الحياة. لا يمكن تأكيد الحياة بانفراد، بل يقتضي ذلك جمعًا من الآخرين الذين يمكن المرء أن يحزن معهم وأمامهم بشكل علني. لكن لو عُدَّ سكان معينون فحسب جديرين بالحزن دون سكان آخرين، سيصبح الحزن العلني على مجموعة واحدة من المفقودين الأداة التي من خلالها يتم إنكار مجموعة أخرى من المفقودين. لو حدّ اليهود على فقد اليهود وحسب في نزاعات الشرق الأوسط

(30) جلوس شيفا: مصطلح يستخدم لوصف ما يفعله المشيّعون اليهود المشاركون في الطقوس التقليدية للحداد، حيث يجلسون على صناديق ومقاعد منخفضة ويتعازون ويستقبلون الزوار. (المترجم)

(31) صلاة كاديش: صلاة أصبحت تلاوتها مع مرور الوقت واجبًا على المشيّعين. وهي ليست توراتية ولا قانونًا حاخاميًا. الأحرى هي عرف متقيَّد به بشدة. (المترجم)

فهم يؤكدون بذلك أن هؤلاء الذين ينتمون إلى دين الفرد أو أمته الخاصتين هم من يستحقون الحزن. إن هذه الطريقة في التمييز بين السكان ذوي القيمة والآخرين عديمي القيمة لا تنشأ ببساطة في أعقاب الصراعات العنيفة، بل إنها توفر الظرف الإبيستمولوجي للصراع نفسه. يسمع المرء مرة تلو أخرى أن حياة إسرائيلي واحد تساوي أكثر من حيوات عدد لا يحصى من الفلسطينيين. مع ذلك، فإنه حين تسقط مثل هذه الحسابات القذرة نهائيًا، وحين يعد السكان جميعًا جديرين بالحزن، يكون ممكنًا لمبدأ المساواة الاجتماعية والسياسية أن يبدأ في الحكم. إن الجدارة بالحزن بهذا المعنى هي شرط أساس للقيمة ولا يمكن أن يكون هناك مساواة في المعاملة من دون فهم مسبق لفكرة أن لكل الحيوات حقًّا متساويًا في أن تكون محمية من العنف والدمار.

على الرغم من أني أستعين بمفاهيم دينية معينة، فإن ذلك لا يهدف إلى «بناء» مناقشتي على أساس ديني. الأحرى هو أنّي أتتبع تعميم مبادئ معينة مشتقة من تنشئات دينية خاصة وأنماط تاريخية وثقافية من الانتماء ونماذج من التفكير الذاتي والتحليل، كما الأعراف التي تحكم أنماط المقاومة والتعبير عن مُثُل العدالة الاجتماعية. بإمكان المرء أن يقول بسهولة إنّ هذا الكائن المتشكل الذي هو أنا مستنبط ببساطة من تنشئتي ومما يحيط بي ليصل إلى مبادئ كونية[32] تكون شرعيتها وقابلية تطبيقها منفصلة تمامًا عن المسارات التي من خلالها توصلت إلى هذه المبادئ. إذا كان ذلك صحيحًا، فإن تنشئتي - وفي الواقع أيّ تنشئة ثقافية - ستكون أشبه بسلّم يرقاه المرء لتحقيق هدف معين، لكنه يسقط - أو يُرمى - ما إن يتحقق ذلك الهدف. في الحقيقة، إن القيم التي نأتي بها للتأثير في قضايا سياسية مثل هذه تنشأ بشكل جزئي من التنشئات الثقافية، وهي ما أطلق عليها اسم مصفوفات تنشئة القيمة. في الواقع، نحن بلا شك نرتكب خطأً باختزال مسألة الدين في مشكلة تمسُّك فاعل قائم بـ «معتقدات» معينة، في حين أنّ الدين غالبًا ما يعمل بوصفه مجموعة من

(32) الكونية: الاعتقاد أن قيمًا أو معايير أو سلوكات معينة صحيحة ومشتركة كونيًا أو هي طبيعية أو إنسانية في جوهرها. (المترجم)

الممارسات، والأحرى بوصفه مصفوفة تنشئة الفاعل. لربما لم أستطع أن أكون من أنا من دون تنشئة دينية معينة لا تتضمن بأي شكل مجموعة محددة من المعتقدات الدينية المتعلقة بالله (ما يعني الاختزال الميتافيزيقي) أو أنماط الاعتقاد المتميزة عن المنطق (ما يعني الاختزال الإبيستمولوجي). إن بعض القيم مطمورة في الممارسات ولا يمكن «استخراجها» منها بسهولة، كما لا يمكن تحويلها إلى «معتقدات» صريحة تصاغ في القضايا؛ إذ هي تُعاش جزءًا من ممارسات متقمّصة متشكلة ومستديمة ضمن مصفوفات معينة للقيمة.

مع ذلك، بما أنه يصعب على تلك التنشئة أن تعرّفني، على الرغم من أني أجد نفسي موجَّهة إلى حد ما بواسطة مفرداتها (على الرغم مني في بعض الأحيان، هذا مؤكد)، فإني في صراع مع مجموعة من التبدلات غير المتوقعة دائمًا أو بالأحرى غير المشتركة بكثرة. على نحو مماثل، فيما أعيش في عالم مع آخرين لا يشتركون في تلك التنشئة أجدني ضللت عن وجهتي حيث أمضي في اتجاه مطرودة من إطاره، وهذا هو مسار تضليل الخطوات الأخلاقية والمضادة للهيمنة، على حد سواء، عن وجهتها. وفيما أصطدم بأطر متنافسة وأميز التنشئات السياسية المحددة التي تسعى إلى إرساء جوانب معينة من تنشئتي في نقاط على ما هو مهيمن وقوميّ (مثل الصهيونية السياسية)، تظهر آفاق من أجل عمليات ترجمة ثقافية تنزع عن توجهي محليته. في الواقع، أتوصل عبر مجموعة من التعطيلات والتبدلات في الإطار القائم إلى مبادئ قابلة للتعميم؛ إذ حتى حين تكون عملية الكوننة ممكنة وحين تتم من خلال أشكال للترجمة أكثر تحديدًا، فإنّه ما من كونيّ لا يخضع في النهاية إلى التفاوض في (أو في مثل) حالة الخطابات[33].

تثبت أنظمة معينة للكونيّ أنها محدودة أو أنها محوسَلة [تحول إلى وسيلة] كي تستحوذ قبل غيرها على مطالبات معينة أو كي تطمس الطريقة التي تصاغ من خلالها مطالبات معينة. هكذا، فإن ما يبدو اصطلاحيًا أو دخيلًا على

(33) تُنظر مناقشتي في: Judith Butler, «Competing Universalities,» in: Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Phronesis (London: Verso, 2000).

عملية الكوننة ينافسها في طابعها «الكونيّ». إذا أصبحت عملية الكوننة واحدة من الخطابات الخاصة المتمثّلة في نظام قائم فستُرقّى خصوصية نظام الحكم إلى رتبة الكونيّ وستُوارى القوة المهيمنة الخاصة بها بشكل فاعل. لكن أنماط الكوننة التي تنافس أنظمة السلطة هذه بأقصى فاعلية هي التي تكشف في آن عن «متعذر التمثّل» بوصفه شرطًا أساسًا لنمط حالي من الكوننة، كما تطلب حلًا وإصلاحًا لعملية الكوننة باسم المتعذر التمثّل. ليست الفكرة في تحويل متعذر التمثّل إلى قابل للتمثّل وإنما في تحدي هذه الأنظمة التي تتطلب تمثلًا لمعاييرها الخاصة. حين تتصدع هذه المعايير فحسب يكون للكوننة فرصة تجديد نفسها ضمن مشروع ديمقراطي راديكالي.

كل هذا ما هو إلا طريقة أخرى للقول إن أحدًا منا لم يتجاوز أو يبطل تنشئته الثقافية تمامًا حتى حين نُصرّ على ألا يخضع أحد للاستبعاد أو الطرد أو القهر أو الحرمان من حقوقه استنادًا إلى أصوله الثقافية والدينية. حين نتوصل إلى فكرة عن العدالة كهذه أو إن توصلنا إليها فإن ذلك بسبب تتبعنا مجموعة ترجمات تبقى جوهرية لذلك الاستيعاب. على الرغم من أنه قد يبدو معارضًا للبديهة، فإن ما ندعوه تنشئتنا ليس أمرًا ثابتًا تمامًا ونحن نعرف هذا من خلال جهد التحليل النفسي لإعادة بناء الطفولة التي تؤول إلى تغيير معنى الماضي في ضوء السرديات التي نحكيها. بمعنى ما، إن ذكرياتنا أُعيدت صناعتها من دون أن تصبح بذلك مزيفة (وقد أوضح بريمو ليفي هذه النقطة بإصرار). نحن إلى حد ما نخسر ذلك الماضي فيما نسرد المعنى، حتى وإن كان السرد أيضًا يحمل الماضي بطريقة ما مغايرة، سامحًا له أن يصبح جزءًا من «تاريخ فاعل» - شيء ما يبقى حيًّا كُرْما لنا في الحاضر. في الوقت نفسه، نحن مطرودون بالتأكيد من النزعات الممركِزة والمخصِّصة للأصول الثقافية أيًا كانت، التي قد نملكها في عملية الترجمة تلك، فهي طريقة لإقامة اتصال بين التنشئات المتباينة واجتياز التحوّل بفضل ذاك الاتصال. على من نقصّ قصة وبأي خطاب وأعراف، وسواء نُترجِم أم نُترجَم فكيف وبأي مصطلحات ولأي غاية، كلّها أمور ذات أهميّة.

في حالة اليهودية (Jewishness)، إن لم يكن في حالة الديانة اليهودية (Judaism)، يسم هذا الطرد سلسلة أفكار شتاتية معينة. وتؤكد أيضًا مجموعة من القيم الأخلاقية التي تربطنا بأولئك الذين لا يُظهرون أي تشابه عرقي أو ديني أو ثقافي أو قومي قائم بيسر، مع المعايير التي تحكم تعريفاتنا الذاتية الثقافية. مثير للاهتمام أن ليفيناس أصر على أننا مرتبطون بأولئك الذين لا نعرفهم ولم نخترهم وأن هذه الالتزامات، بالمعنى الدقيق للكلمة، سابقة على الاتفاقات. بالطبع، هو من زعم في مقابلة له أنه لم يكن للفلسطينيين وجه[34]، وأنه لم يقصد إلا توسيع الالتزامات الأخلاقية على أولئك الذين كانوا مرتبطين معًا بواسطة صيغته الخاصة للأصول اليهودية - المسيحية واليونانية القديمة[35]. بطرائق معينة قدَّم إلينا المبدأ نفسه الذي خانه. وهذا يعني أننا لسنا أحرارًا في توسيع ذلك المبدأ فحسب، بل أننا ملزمون توسيعه على الشعب الفلسطيني، وتحديدًا لأنه لم يستطع القيام بذلك. في النهاية، قدم إلينا ليفيناس أيضًا تصورًا للعلاقات الأخلاقية التي تجعلنا متجاوبين خُلقيًا مع هؤلاء الذين يتجاوزون نطاق انتمائنا المباشر، والذين ننتمي إليهم على الرغم من ذلك بصرف النظر عن أي خيار أو اتفاق.

ثمة نقطة اتصال غامضة بين ليفيناس وآرندت توجهني هنا. كانت آرندت على حق حين ناقشت أن آيخمان اعتقد أن بإمكانه اختيار من يعايش على الأرض. من وجهة نظرها ليس التعايش خيارًا، بل هو شرط لحياتنا السياسية. نحن مرتبطون بعضنا ببعض من قبل الاتفاق ومن قبل أي فعل إرادي. إن

---

(34) تُنظر تعليقات ليفيناس أن الفلسطينيين ليس لهم وجه (وهكذا، فإن ضعفهم الإنساني يمكن أن يكون أساسًا لعدم الالتزام عدم القتل) في: Emmanuel Levinas, «Ethics and Politics,» in: Emmanuel Levinas, *The Levinas Reader*, Edited by Séan Hand (Oxford, UK; Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989), p. 289.

(35) تُنظر أيضًا ملاحظات ليفيناس حول «الحشود الآسيوية» التي تهدد الأساس الأخلاقي للثقافة المسيحية اليهودية في: Emmanuel Levinas, «Jewish Thought Today,» in: Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Translated by Séan Hand, Johns Hopkins Jewish Studies (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), p. 165.

نوقش هذا الأمر بشكل أكبر في: Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), pp. 84-101.

الإطار الليبرالي الذي يدخل بموجبه كل منا في اتفاق عن علم وطواعية لا يأخذ في الحسبان أننا نعيش أصلًا على الأرض مع أولئك الذين لم نخترهم إطلاقًا، والذين تختلف لغتهم عن لغتنا. وفقًا لآرندت، إن أحد أسباب عدم جواز الإبادة الجماعية بصورة جذرية هو أنه في الواقع ليس في يدنا اختيار من نعايش على الأرض. ذاك التنوع السكاني يسبقنا دائمًا؛ إنه متعدد دائمًا وهو متعدد اللغات وموزَّع مكانيًا. ليس هناك شطر واحد من السكان بإمكانه أن يدّعي امتلاك الأرض لنفسه. وإنّ فعل ذلك يعني الدخول في سياسة الإبادة الجماعية. هذا يعني أن التجاور اللاإرادي والتعايش اللااختياري هما الشرطان اللازمان لوجودنا السياسي الذي يشكل أساس نقدها للدولة - الأمة (وافتراض الدولة - الأمة لأمة متجانسة)، ويقترح التزام العيش على الأرض في كيان سياسي يقيم أنماط المساواة على سكان غير متجانسين بالضرورة. إن التجاور اللاإرادي والتعايش اللااختياري يشكلان أيضًا أساس التزامنا ألا ندمر أي جزء من المجتمع الإنساني أو نجعل الحيوات غير صالحة للعيش. إن كانت آرندت على حق فإن الاستعمار الاستيطاني وترحيل السكان الأصليين على أساس قوميتهم أو دينهم أو الأحرى عمليتا طرد الشعب الفلسطيني ومصادرة ممتلكاته المستمرتان لم تكن أمورًا شرعية على الإطلاق. لم تجد الصهيونية مسوّغًا لمبادئ المساواة السياسية على الإطلاق ولهذا السبب لم تنتهج حالة جوهريةً من الديمقراطية على الإطلاق. ولا يمكن المرء أن يجد حلولًا ضمن أحكامها، حيث إنّ هذه الأحكام تطلب الدولة - الأمة وتُوسعها على أساس التبعيّة والتدمير أو ترحيل السكان الفلسطينيين.

على الرغم من أنه غالبًا ما يُلقَّن أن إسرائيل أصبحت ضرورة خُلقية وتاريخية لليهود خلال الإبادة الجماعية النازية وبعدها، رأت آرندت وآخرون أيضًا أن الدرس الذي يجب علينا تعلمه من تلك الإبادة الجماعية هو أنه يجب ألا تكون الدول - الأمم قادرة على تحقيق ذواتها إطلاقًا من خلال طرد كامل السكان الذين لا يلائمون فكرة الأمة المُنقّاة. وبالنسبة إلى اللاجئين الذين لم يرغبوا قط في أن يشهدوا مجددًا طرد السكان باسم النقاء الديني أو القومي، فإنّ الصهيونية وأشكال عنف الدولة لم تكن الأجوبة المشروعة لحاجات

اللاجئين اليهود الملحة. وبالنسبة إلى أولئك الذين استنبطوا مبادئ العدالة من التجربة التاريخية للاعتقال والطرد، فإنّ الهدف السياسي هو توسيع المساواة عبر الأديان واللغات، بصرف النظر عن التنشئة أو الخلفية الثقافيتين، إلى أولئك الذين ما اختارهم أحد منا قط (أو لم ندرك أننا اخترناهم)، والذين لدينا معهم التزام دائم بإيجاد وسيلة للعيش. بالنسبة إلى «نحن» أيًا كنا، فنحن أيضًا هؤلاء الذين ما اختيروا قط، والذين ظهروا على هذه الأرض من دون موافقة الجميع، والذين ينتمون منذ البداية إلى جماعة سكانية أكبر وإلى أرض مستديمة. ومن المفارقة أنّ هذا الوضع يعود بالإمكان الراديكالي إلى أنماط جديدة من النشاط الاجتماعي والسياسة يتجاوزان الروابط البائسة والجشعة لاستعمار خبيث يسمي نفسه ديمقراطية. بهذا المعنى، نحن جميعًا غير المختارين، لكننا على الرغم من ذلك غير مختارين معًا. وعلى هذا الأساس قد يبدأ المرء التفكير في الرابط الاجتماعي من جديد.

آرندت ليست الوحيدة، فليفي ومارتن بوبر (Martin Buber) وهانز كون (Hans Kohn) وآخرون أيضًا دعوا إلى التشكيك في السرد الذي هو جزء من الخطاب المشرعن لدولة إسرائيل. إنه لأمر صحيح بالتأكيد القول إن اللاجئين اليهود وغير اليهود في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية كانوا في حاجة إلى ملاذ، لكن كان هناك كما نعلم نقاشات حامية في المكان الذي أراد اليهود الذهاب إليه وماهية التطلعات الثقافية التي كانت لديهم. يقدم كتاب **في ظل المحرقة** (*In the Shadow of the Holocaust*)، وهو من تأليف يوسف غرودزينسكي، أرشيفًا مهمًا للصراعات داخل مخيمات الترحيل حول الأيديولوجيا السياسية ومسألة الصهيونية[36]. وتتمثل مناقشته في أن بعض اليهود قد تم دفعه من خلال وسائل اقتصادية وقسرية أخرى للهجرة إلى فلسطين، وأن كثرًا ممن أقدموا على ذلك لم يكونوا بالضرورة صهيونيين ملتزمين. لكن الصراع بين اليهود والصهيونيين في المخيمات كان مطوّلًا وشديدًا. ناقش بعضهم بوجوب

---

(36) Yosef Grodzinsky, *In the Shadow of the Holocaust: The Struggle between Jews and Zionists in the Aftermath of World War II*, Foreword by Rabbi Michael Lerner (Monroe, ME: Common Courage Press, 2004).

رفع الحصص التي فرضتها الولايات المتحدة الأميركية والمملكة المتحدة على هجرة اليهود وفضل آخرون العودة إلى أوروبا، مع هذا سعى بعضهم إلى الانضمام إلى الأمم الشيوعية. وكما نعلم، كان هناك معارك حامية بين اليهود المنفيين حول وجوب وجود سلطة فدرالية في فلسطين أو نمط ثنائي القومية أو كومونولث (Commonwealth) تديره السلطات الدولية أو دولة قائمة على السيادة اليهودية من شأنها أن تضمن بشكل فاعل حكم الأغلبية لسكانها اليهود. لكن منذ عام 1948، كما بيّنت إيديث زيرتال وغيرها من المؤرخين، تم تزييف الروابط السردية مرة تلو أخرى، حيث يعتقد أي شخص «عقلاني» الآن أن الإبادة الجماعية النازية ضد اليهود اقتضت تأسيس دولة إسرائيل على مبادئ السيادة اليهودية هذه التي تبناها دافيد بن غوريون (David Ben Gourion)، الذي تضمّن تنفيذًا معسكَرًا للاستعمار الاستيطاني، وكان هذا التأسيس متزامنًا مع النكبة والتدمير الكارثي للمنازل والأراضي التي تعود للشعب الفلسطيني. في الحقيقة، يسود هذه المرحلة من الزمن خلط كبير لأن تأسيس الدولة على ذلك الأساس مفهوم بوصفه ضرورة تاريخية لحماية الشعب اليهودي. يفترض كثر الآن أن أي نقد لإسرائيل يسهم في نزع شرعية الدولة ويسعى بذلك إلى نقض تلك السببية التاريخية وتعريض الشعب اليهودي ومرة تلو أخرى لدمار جديد شبيه بالإبادة الجماعية النازية. لكن إذا كان محتَّمًا علينا تاريخيًا وسياسيًا أن نفهم ذلك التاريخ بوصفه تأسيسًا وكارثة وأن نحدد مواقع نشوئه العرضي، مثل تشكيل الدولة المحدد ذلك وليس تشكيلًا ما آخر، فقد نكون قادرين على البدء بالتفكير خارج هذا القيد السردي. أحد المزاعم هو أنه كان هناك حاجة إلى دولة على هذه الأراضي أو أنه يجب أن تكون الحقوق مكفولة في أراض أخرى من أجل اللاجئين الآتين من المخيمات النازية؛ وزعم آخر أنه كان هناك حاجة إلى دولة على هذه الأراضي، حيث يكون اليهود في مأمن (وهو الذي لا يزال، لكن ليس بالضرورة، مناقشة صهيونية سياسية، وعلى الرغم من ذلك فهي وجهة نظر ترفع سلامة اليهود فوق اللاجئين الآخرين المحتملين جميعًا)؛ وزعم ثالث أيضًا أنه كان هناك حاجة إلى دولة يحكم فيها اليهود المكفولون ذاتيًا على حساب السكان الفلسطينيين. أخيرًا، مع فهم كامل للإبادة

الجماعية النازية وأشكال الطرد الصادم نفسيًا التي استتبعتها يمكن المرءَ أن يكوّن رأيًا يقول إن اليهود الناجين هم لاجئون وإن حقوق اللاجئين يجب أن تُكرّم بوسائل قانونية وسياسية. لكن ذلك، ومرة أخرى هنا، لا يعني أن تعالج حقوق مجموعة ما من اللاجئين قانونيًا بوسيلة تنتج فئة جديدة من اللاجئين. يُغطَّى على هذا التناقض التأسيسي بالمناقشة السببية التي لا تقود من الإبادة الجماعية النازية إلى تأسيس دولة إسرائيل وحسب، بل تشطح به خطوتين في الأقل أبعد من ذلك مدعية: (أ) أن تأسيس الدولة على هذه الأسس دون غيرها كان شرعيًا و(ب) أن أي جهود لانتقاد الدولة الإسرائيلية بسبب سياساتها في الطرد والاحتلال ومصادرة الأراضي تعادل «نزع الشرعية» الذي يهدد بعكس مسار التاريخ ويعرض الشعب اليهودي إلى عنف الإبادة الجماعية. لقد ابتُكرت هذه المناقشات بأثر رجعي بهدف شرعنة جهاز الدولة والاحتلال الاستعماري المعسكَر ولبناء حس بالاستحقاق الوطني ولإعادة تسمية جميع أعمال العدوان العسكري بوصفها دفاعًا لازمًا عن النفس. في الواقع، إن شكك المرء في التأسيس أو قرن بين التأسيس والكارثة فسيُفترض أنه غير مبال بدمار الشعب اليهودي. لكن سيبقى هذا الافتراض قائمًا ما بقي الافتراض الآخر أن الإبادة الجماعية النازية تقتضي الاستعمار الاستيطاني وإنتاج فئات جديدة من غير المواطنين والمواطنين جزئيًا وعديمي الجنسية. في الواقع، كان سيبدو أن أنواعًا أخرى من القيم والتطلعات السياسية قد ظهرت وتظهر في ضوء الإبادة الجماعية النازية وهي تلك التي تسعى إلى فهم وإحباط جميع أشكال الفاشية وجميع المساعي الرامية إلى الطرد القسري. قد يبدو أني أنتجت للتو اقتراحًا لترك الإطار اليهودي. هذا صحيح وغير صحيح. إن جزءًا من نيتي هو إظهار كيف كانت اليهودية، وكيف بقيت، وكيف يجب أن تبقى، منفصلة عن الصهيونية. وجزء من مشروعي في هذا الكتاب هو تحديدًا الافتراق عن إطار يهوديّ المركز من أجل التفكير في مشكلة الصهيونية وتحديد موقع اليهودية لحظة مواجهتها مع غير - اليهودي، في تشتت الذات الذي ينتج من هذه المواجهة. لهذا السبب سيجد المرء ارتباطات هنا مع أعمال لكتّاب فلسطينيين، وأبرزهم إدوارد سعيد ومحمود درويش.

ما أجادل فيه هو أن كون المرء قادرًا على الافتراق عن تلك المراسي الجماعانية كما تشكلت تاريخيًا هو صراع صعب وضروري وأن بعض جوانب الأخلاق اليهودية يتطلب منا الافتراق عن الاكتراث ما عدا مصير الشعب اليهودي وقابلية تعرضه للأذى. أنا أقترح أن هذا الافتراق عن أنفسنا هو الشرط لعلاقة أخلاقية مؤكدة وغير أنالوجية[37] قطعًا: وهذا استجابة لمطالبات الغيرية، كما أنّه يضع الأساس للأخلاقيات في التشتت.

أما بعد، إن هذا الكتاب هائم منذ البداية، فهو يصارع ضد الجماعانية العاطفية والمُعمية التي تسم العديد من الجهود في الفكر اليهودي لإبقائه داخل الإطار الصهيوني. إنه توثيق منحرف لتنشئة وانفصال سيكون، كما آمل، نافعًا للآخرين الذين أقدموا على صراع مماثل. لا يدعي هذا الكتاب أنه تاريخ فكري للفكر اليهودي الأوروبي غير الصهيوني، لكنه يتصدى بشكل أساس لبعض النصوص من التقاليد الفكرية الأوروبية ويُخضعها للتحدي المزدوج لرؤية إدوارد سعيد السياسية وتقديم محمود درويش الشعري لصعوبات التقارب الإرادية واللاإرادية. لقد حاد هذا النص بفعل تنشئتي الخاصة لكنه يبتغي توثيق ما يمكن ويجب فعله حيال التنشئة الخاصة بالفرد وكيف يجب أن تُعاد في طرائق جديدة، ومتى يصبح الافتراق عن التنشئة ملزمًا خُلقيًا وسياسيًا (لأسباب داخلية وخارجية على حد سواء لتلك التنشئة بالذَات). هذا هو إذًا: عرَضي وخطئي وأملي...

(37) الأنالوجيا: علم الأنا في فلسفة إدموند هوسرل. (المترجم)

الفصل الأول

مهمة ضرورية ومستحيلة
سعيد وليفيناس والمطلب الأخلاقي(1)

(1) قُدمت هذه الدراسة في حزيران/يونيو 2001 في أشكال مبكرة، وظهرت نسخة مبكرة غير مصرح بها على الإنترنت: Judith Butler, «Jews and the Bi-National Vision,» *Logos*, vol. 3, no. 1 (Winter 2004).

تمثل الدراسة الراهنة شكلًا مبكرًا من مناقشتي، وروجعت من أجل النشر في هذا الكتاب.

على الرغم من أنه عادة ما يقال إن حل الدولة الواحدة ومثال ثنائية القومية هي أهداف غير عملية، وذلك حتى من قبل أولئك الذين يحملون نية حسنة إزاء هذه المفاهيم، وما لا شك في صحته أيضًا أن عالمًا ما صمد فيه أحد من أجل حل الدولة الواحدة وما عاد فيه أحد يفكر في ثنائية القومية بعد الآن، من شأنه أن يكون عالمًا فقيرًا بصورة جذرية. أرى أن بإمكاننا قول الشيء نفسه عن المسالمة، فربما فقدت صدقيتها لافتقارها السياسات الواقعية كلها، لكن هل يريد أحد منا أن يعيش في عالم ما عاد للمسالمين مكان فيه؟ أي عالم سيكون هذا؟

كان مفاجئًا بالنسبة إلي - وهدية أيضًا - أن أقرأ أحد كتب إدوارد سعيد الأخيرة **فرويد وغير الأوروبي**[2] ، وليس ذلك بسبب تضمنه إعادة إشراك لرمز موسى بصورة حية فحسب، بل لأن موسى من وجهة نظري يصبح بالنسبة إلى سعيد فرصةً للإفصاح عن أطروحتين تستحقان النظر. **الأولى** هي أن موسى مصريّ وهو مؤسس الشعب اليهودي، ما يعني أن الديانة اليهودية غير ممكنة من دون هذا التضمين المعرِّف في ما هو عربي[3]. وتتصدى هذه الصياغة للتعريفات الأشكنازية المهيمنة لليهودية لكنها تنطوي أيضًا على أصل أكثر شتاتيةً للديانة اليهودية، وهذا ما يشير إلى أن وضعًا أساسًا قد أُسبغ عليه الشرط

---

(2) Edward W. Said, *Freud and the Non-European*, with an introduction by Christopher Bollas; and a response by Jacqueline Rose (London: Verso, 2003).

(3) بالطبع، إن الزعم أن موسى يهودي عربي هو محل جدل في حد ذاته. ينظر:
Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1997).

لكن المهم هنا هو أن موسى يظهر في مصر وهو بهذا المعنى، على الرغم من أنه عبد داخل تلك الأراضي، جزء من تاريخها أيضًا. في الواقع، بكونه في تيه، لا يكون موسى منفيًا من وطنه المستقبلي فحسب بل من مصر أيضًا، مشيرًا إلى أنه بذاته رمز للمنفى الذي يلتقي فيه تقليدان اثنان.

الذي يمتنع معه تعريف اليهودي من دون علاقة مع غير اليهودي. ليس ذلك لأن اليهود يعيشون في الشتات ويجب أن يعيشوا مع غير اليهود وأن يتبصروا تحديدًا في كيفية ممارسة الحياة في خضم اللاتجانس الديني والثقافي فحسب، بل أيضًا لأنه لا يمكن أبدًا لليهودي أن ينفصل تمامًا عن مسألة كيفية العيش بين هؤلاء الذين هم ليسوا يهودًا. غير أن رمز موسى بالنسبة إلى بعضهم يأتي بفكرة أكثر توكيدًا، بمعنى أن اليهود والعرب فئتان غير قابلتين للانفصال بصورة نهائية، حيث اندمجتا وعاشتا معًا في فترة حياة اليهود العرب[4]. بالتأكيد، ثمة أسباب للتشكيك في كل رجوع توراتي واستعاري إلى الأصول، لكن سعيد يجري هنا تجربة فكرية ليحثنا على التفكير بطريقة مختلفة. في الواقع، يعيدنا سعيد إلى رمز موسى ليبيّن أن تلك اللحظة التأسيسية الرئيسة للديانة اليهودية، وهي اللحظة التي تسلّم فيها الشعب الشريعةَ، ترتكز على رمز لا يُقيم فارقًا معاشًا بين العربي واليهودي؛ إذ إنّ الواحد مُتضمَّن في الآخر. هل يعد هذا أيضًا أسلوبًا لفهم كيفية التعبير عن الهويتين، الواحدة من خلال الأخرى، خارج مصطلحات الحاضر، حيث إسرائيل، مدّعية تمثيل الدولة بناء على مبادئ السيادة اليهودية، تمارس أشكال الحكم الاستعماري على الفلسطينيين عبر الحرمان من الحقوق والاحتلال ومصادرة الأراضي والطرد؟

ينتج البعد **الثاني** لهذا النص فعليًا من الأول، فنصّ سعيد أشبه بعريضة، هو تحريض للنظر في أن «الطرد» يسم تواريخ كل من الشعبين الفلسطيني واليهودي، وبهذا يشكل الأساس لتحالف ممكن، بل حتى مرغوب فيه من وجهة نظره. على نحو جلي، إن أشكال الطرد هذه لا هي متكافئة بدقة ولا هي متشابهة: إن الإسرائيليين - أو الأحرى الدولة الإسرائيلية - مسؤولة عن الطرد القسري للفلسطينيين وعن قهرهم المستمر؛ إن طرد اليهود من أوروبا وتدميرهم يشكل تاريخها الكارثي المنفصل والخاص بها. دعونا نفترض أن هناك أنماطًا محددة تاريخيًا للكارثة لا يمكن قياسها أو مقارنتها بواسطة أي معيار حيادي أو

---

(4) Yehouda A. Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Cultural Sitings (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006), pp. 185-204, and Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003).

مشترك. مع هذا، هل من سبل أخرى للاستنباط من تاريخ طرد خاص بفرد ما من أجل فهم طرد الآخرين ومعارضته؟ يدعو سعيد الشعب اليهودي لأن يكون متنبهًا لتجربتهم الخاصة التي خضعوا خلالها للطرد من الأراضي والتجريد من الحقوق من أجل عقد تحالف مع أولئك الذين أخضعتهم إسرائيل للطرد. تفترض دعوته احتمال وجود أو قل وجوب وجود مقاومة يهودية لإسرائيل، حيث يتّبع الشعب اليهودي مسارًا تاريخيًا مختلفًا عن ذاك الذي اتّبعته إسرائيل. حتى إذا سلّمنا - كما هو واجب علينا - بالتاريخ المفرد للاضطهاد اليهودي، فهذا لا يعني أن اليهود سيكونون هم الضحايا دائمًا في كل سيناريو سياسي وأن عنفهم سيُعدّ دائمًا دفاعًا مبررًا عن النفس. في الحقيقة، إن التسليم بتفرد تاريخ ما يعني ضمنًا التزام تفرد التواريخ المماثلة كلها، وعند هذه النقطة يمكن المرء أن يبدأ في طرح نوع مختلف من الأسئلة. إن الفكرة ليست في عدم التصديق أن الصهيونية تشبه النازية أو أنها تكرار غير واع لها مع الفلسطينيين بدلًا من اليهود. هذه المقاربات لا تأخذ في الحسبان الاختلاف الكبير بين تلك الأنماط من القهر والطرد والتعامل مع الموت التي تسم الاشتراكية القومية[5] وتلك التي تسم الصهيونية السياسية. الفكرة أن الأحرى هو طرح السؤال حول إمكان وكيفية استنباط أنواع معينة من المبادئ من مجموعة من الأوضاع التاريخية وذلك لاستيعاب أخرى، وهي خطوة تستوجب عملية ترجمة سياسية ترفض تشبيه تجربة بأخرى، غير أنها ترفض كذلك نوع الخصوصية الذي ينكر أي طريقة ممكنة للتعبير عن المبادئ، كتلك التي تتعلق مثلًا بحقوق اللاجئين، على أساس اعتبارات مقارنة بين هذه الحالة وحالات تاريخية أخرى للطرد التاريخي. في الواقع، قد تكون المسألة أن إرثًا معنويًا وسياسيًا واحدًا من الإبادة الجماعية النازية ضد اليهود (التي كانت في الواقع إبادة جماعية ضد عدة أقليات سكانية) هو معارضة لجميع أشكال عنصرية الدولة وأنماطها العنفية، وهو إعادة نظر في حق تقرير المصير الواجب منحه لأي مجموعة سكانية سواء أُبقيت أقليةً دائمة (في إسرائيل) أم في ظل أوضاع الاحتلال (الضفة الغربية وغزة) أم طُردت من الأراضي وجُردت من الحقوق (فلسطينيو الشتات بين عامي 1948 و1967).

---

(5) الاشتراكية القومية (National sozialismus): ومنها جاءت كلمة النازية. (المترجم)

قد تكون ثنائية القومية مستحيلة، لكن هذه الحقيقة المجردة لا تكفي سببًا لنكون ضدها. إن ثنائية القومية ليست مجرد مثل «مُقبل»، شيء ما قد نأمل وصوله في مستقبل أكثر مثالية، وإنما هي حقيقة بائسة معاشة بوصفها شكلًا تاريخيًا محددًا للاستعمار الاستيطاني والمقاربات والإقصاءات التي ينتجها من خلال الممارسات اليومية العسكرية والتنظيمية للاحتلال. على الرغم من أن «اليهود» و«الفلسطينيين» ليسوا شعبين موحدين، مع هذا فهما الآن في إسرائيل/ فلسطين مرتبطان معًا بطرائق مستعصية من خلال نظام القانون الإسرائيلي والعنف العسكري الذي أنتج حركة مقاومة تتخذ أشكالًا عنفية ولاعنفية. لكن عوض البدء بتاريخ الصهيونية بوصفه مشروعًا استعماريًا لفهم كيف تم جمع اليهود والفلسطينيين معًا، يقترح سعيد أنه يمكن المرء أن يعيد التفكير في أصول الكتاب المقدس، لا لأن الكتاب المقدس كان دائمًا أساسًا شرعيًا لتأسيس أي نظام سياسي - وهو لم يكن كذلك - بل لأنه يقدم رمزًا قد يساعدنا في التفكير بطريقة جديدة. إن موسى هو رمز لشحنتهم النفسية، إنه حالة حية. وإذا أخذنا في الحسبان أن موسى لم يكن أوروبيًا فهذا يعني أن اليهودي غير الأوروبي، أي اليهودي العربي هو في أصل فهمنا للديانة اليهودية، فموسى رمز لا يمكن الفصل فيه بين «العربي» و«اليهودي». لهذه الحقيقة آثار معاصرة، ليس ذلك من أجل إعادة التفكير في تاريخ الشعب اليهودي بطرائق لا تفترض أصلًا أوروبيًا فحسب، وتشمل تاليًا اليهود المزراحيين والسفارديين كعنصر رئيس لتاريخه، لكن أيضًا من أجل فهم أن «اليهودي العربي» يشكل التلاقي والتصالب والتعايش (المفهوم بوصفه تمفصلًا مع الغيرية) كونه مبدأ تأسيسيًا للحياة اليهودية.

هكذا يلحظ سعيد أن غير الأوروبي في رأي اليهودي الأشكينازي ضروري لمعنى الديانة اليهودية. فيما كنت أقرأ كلمات سعيد في هذا الموضوع، وجدت نفسي ممتنة لفهم اليهودية التي لم أكن لأفهمها تمامًا من دونه. بهذه الطريقة، إنه يؤدي دور «غير الأوروبي» الذي لربما «عثر» على الشعب اليهودي من جديد. ومع أن هذا قد يفسَّر كونه عجرفة إلا أنني أراه دعوةً مؤثرةً لاستعادة تحالف أصيل منيع. على الرغم من أن سعيد لم يكن يومًا قائلًا بمابعد البنيوية ونقدها للذات (وعلى سبيل المثال، حذر بشدة من النقد الفوكوي للإنسانوية

(Humanism) في كتابه **الاستشراق** (*Orientalism*))[6]، يبدو واضحًا أن أكثر ما يعجبه في تبني فرويد لموسى بوصفه غير الأوروبي، المؤسس المصري لليهود، هو التحدي الذي يطرحه رمز موسى على سياسة هوياتية صارمة. في حال كان موسى يرمز إلى تطلع سياسي معاصر فهو تطلع يرفض أن يكون مؤسَسًا بصورة حصرية على مبادئ الهوية العرقية أو الدينية أو القومية، ويقبل لانقاوة واختلاطًا محددين، كما الظروف غير العكوسة للحياة الاجتماعية. علاوة على ذلك، بالنسبة إلى سعيد يجسد فرويد بجسارة التبصّر أنه حتى بالنسبة إلى الهوية الجماعية الأكثر قابلية للتحديد والأكثر قابلية للتمييز والأشد عنادًا - وبالنسبة إلى فرويد كانت هذه هوية يهودية - هناك قيود متأصلة تمنعها من أن تكون مندمجة بالكامل في هوية موحَّدة ومتحدة ومفردة وحصرية. يؤكد سعيد أنه لا يمكن التفكير في الهوية والتعامل معها وحدها؛ فهي لا يمكنها أن تشكِّل أو حتى أن تتخيل نفسها «من دون ذلك الشرخ أو الخلل الأصلي الجذري الذي لن يتم كبحه، لأن موسى كان مصريًا، وبهذا دائمًا خارج الهوية التي صمد العديد في داخلها وعانوا وربما انتصروا لاحقًا»[7].

الجدير بالملاحظة هنا هو أنه على الرغم من تبصُّر سعيد في أصول الديانة اليهودية، فهو يجد هناك، في موقع ذلك الأصل، لانقاوة واختلاطًا مع الآخرية[8] (ما يمكن أن يطلق عليه الفلاسفة القاريون اسم غيرية متعذرة الاستئصال) التي يتبين أنها جوهرية لماهية كون المرء يهوديًا. يقول لنا سعيد: «إن قوة هذه الفكرة هي في إمكان التعبير عنها في الهويات المحاصرة الأخرى وفي إمكان تخاطبها مع هذه الهويات أيضًا [...] كجرح علماني مزعج ومعطِّل ومزعزع للاستقرار»[9]. على الرغم من أنه لا يتضح على الفور ما المقصود بـ «جرح علماني»، ربما فهم سعيد العلمانية بأنها تجرح أو تمزق أنماط الانتماء السياسي

---

(6) Edward W. Said, *Orientalism*, A Peregrine Book (Harmondsworth: Penguin, 1978).

(7) Ibid., p. 54.

(8) الآخرية: خصائص الآخر، هي حالة كون الآخر مختلفًا عن هوية الشخص الاجتماعية وعن هوية الذات. (المترجم)

(9) Said, *Freud*, p. 54.

غير العلمانية؛ بهذا المعنى يؤدي العلماني دور جرح للروابط الاجتماعية التقليدية المفترضة. مع هذا، يبدو أن أشكالًا جديدة للانتماء تصبح ممكنة بعد الجرح. فهو يسأل هل يمكن أن نستمر في تأمل فكرة شعبين شتاتيين يعيشان معًا، حيث يصبح الشتاتي، مفهومًا على أنّه طريقة لبلوغ الهوية مع الآخر ومن خلاله فحسب، الأساس لثنائية قومية محددة. هل يمكن أن تستهدف هذه الفكرة شرطًا لسياسة حياة الشتات؟ يسأل سعيد: هل يمكن لهذه الفكرة أن تغدو الأساس المتين نوعًا ما في أرض اليهود والفلسطينيين لدولة ثنائية القومية تكون فيها «إسرائيل وفلسطين طرفين لا خصمين لتاريخَي واحدهما الآخر وواقعهما الأساس»[10]؟ أود أن أستفسر أكثر: هل يمكن التفكير في ثنائية القومية بشكل محدد من خلال سياسة تؤكد عدم ثبات الهوية؟ وهل يمكننا التفكير في ثنائية قومية تجوز بنا إلى ما بعد الأمة وثنائية يهودي/ فلسطيني التي يكذّبها كل من اليهودي العربي والإسرائيلي الفلسطيني؟

في خدمة مشروع كهذا - الذي يتمثّل في ثنائية القومية وعدم ثبات الهوية وسبب كونهما يستحقان انكبابنا عليهما سياسيًا - أتمنى أن أنتقل إلى مسألة المقاومة اليهودية للصهيونية بوصفها ظاهرة فكرية وسياسية معاصرة تملك تاريخًا ليس «غابرًا» بالمعنى الذي يمثله موسى فحسب، بل تم صوغه أيضًا بعدد من الطرائق غير المعترف بها عمومًا على مر التاريخ اليهودي الأوروبي للقرن العشرين. أعتقد أنه يمكن المرء أن يجد هواجس تاريخية - إن صحّ التعبير - لمابعد الصهيونية - وأعني بالهواجس تلك الدعوة إلى حل الصهيونية من قبل أولئك المتشكلين ضمن مصفوفتها - سابقة على الصهيونية أو الأحرى هي جزء من الصيغ الأولى للصهيونية.

على نحو غريب، يُعدّ الموقف الليبرالي الكلاسيكي عمومًا «مابعد صهيوني» وهو ما يشير إلى أن الإطار السياسي للقرن الثامن عشر هذا يُصوَّر كتهديد مستقبلي لمشروع الصهيونية. على أي حال، إن الموقف الليبرالي الكلاسيكي - وعلى وجه التحديد ذلك الموقف القائل إن اشتراطات المواطنة

(10) Ibid., p. 55.

يجب ألا تقام على أساس العرق أو الدين أو الإثنية - يخضع لطعن شديد. حين يُعرب إسرائيلي علنًا عن رغبته في أن يعيش في دولة علمانية لا تحيّز فيها على أساس الدين أو العرق أو الإثنية، فمن الشائع أن نسمع أن ذلك الموقف (والشخص) قد أُدين على أنه يساعد ويحرض على «تدمير» الدولة اليهودية أو يرتكب الخيانة. في حال أيّد فلسطينيّ (سواء كان إسرائيليًا أم لم يكن) الموقف نفسه، أي إن المواطنة يجب ألا يحددها الانتماء الديني أو العرقي، فإن ذلك قد يعد فعلًا «إرهابيًا». كيف أصبح ممكنًا تاريخيًا أن تتساوى تعاليم الليبرالية الكلاسيكية مع الإرهاب والإبادة الجماعية في مطلع القرن الحادي والعشرين؟

كيف لنا أن نفهم تهمة «التدمير» هذه؟ نحن نسمعها كثيرًا على ما أعتقد، وبالطبع يرجع صدى كلمة تدمير مع تلك العبارة الأخرى ألا وهي تدمير الشعب اليهودي التي كانت بالنتيجة الهدف المعلَن من الإبادة الجماعية التي ارتكبها هتلر. حين نسمع كلمة «تدمير» مجددًا، بوصفها النتيجة المحزنة التي تنم عن تبني رأي نقدي للصهيونية، فإن أصداء الكلمة ستُحشد ضد الشخص الذي يؤيد رأيًا كهذا. إن الشخص الذي يدعو إلى حل نظام ظالم، لكن ليس إلى تدمير شعب يُصوَّر على الرغم من ذلك أنه شخص يتغاضى عن أن نظامًا ظالمًا وحده يمكنه حماية الشعب اليهودي. هكذا، من خلال المناداة بالعدالة يُصوَّر الشخص على أنه ينادي بالإبادة الجماعية. وبناء عليه يُفهم نقد الصهيونية بأنه ينبع من عدم اكتراث جوهري للإبادة الجماعية النازية ضد اليهود أو كونه شكلًا من التواطؤ مع تلك الإبادة الجماعية ذاتها. وهكذا يتم ربط نقد الصهيونية والتزامها الهيكلي بعنف الدولة ضد الأقليات ذاته بالعنف الهائل ضد اليهود وتكرار الكارثة التي لا توصف، وكذلك بالتعاون الأكثر لامعقولية مع سياسات هتلر. في الواقع، حالما يتم ضمان هذا الربط - وأنا أرتئي أنه مضمون في معظمه بلمح البصر - سيصل الحديث إلى نهايته ولسوف يُستبعد ذلك الرأي على نحو غريب خارج مجال الخطاب السياسي المقبول. إذا كان ما يدعو إليه الناقد المعارض للصهيونية هو تأسيس كيان سياسي جديد مرتكز على المبادئ المفصَّلة في الليبرالية الكلاسيكية - أي مع وجود الدين، على سبيل المثال، منفصلًا تمامًا عن شروط المواطنة الشكلية والموضوعية، ولا يحتاج المرء إلى

الذهاب أبعد من جون لوك أو مونتيسكيو لإطلاق مطالبات كهذه - فسيتبين أن الليبرالية الكلاسيكية هي تحديدًا ما يهدد دولة إسرائيل. هكذا، حين يظهر «تدمير» تلك الدولة في إثر تبني الرأي الذي مفاده وجوب فصل الدين عن شروط المواطنة فسيكون هناك إغلاق فاعل للنقاش المفتوح حيال إمكان تطوير وتنفيذ معايير غير إقصائية لحقوق المواطنة لتلك المنطقة. في الواقع، يمكن المرء أن يتمسك بهذه الآراء وأن يكون مسالمًا بشكل حازم أو قد يتمسك بآراء كهذه ويؤمن بأن تحولًا كهذا إلى كيان سياسي جديد يجب أن يتم عبر وسائل لاعنفية وذلك من خلال تطوير أشكال جديدة للقانون ومشروعات إعادة توزيع الأراضي التي تسعى إلى التعويض عن عقود من مصادرة الأراضي، لكن في مثل هذه الحالات يُتهم هؤلاء الحاملون مثل هذه الآراء بـ «العنف» و«التدمير»، وذلك بمعنى أن «هذه الآراء تفضي إلى تدمير الدولة اليهودية».

مع أننا لو دققنا في هذه العبارة جيدًا لربما نرى أن التهمة القائلة إن «هذه الآراء تفضي إلى تدمير الدولة اليهودية» تتكئ بصورة غير مشروعة على الادعاء القائل إن «هذه الآراء تفضي إلى تدمير الشعب اليهودي» أو بإيجاز أكثر «اليهود». لكنه من الواضح أن التساؤل حول الأوضاع السياسية والاقتصادية التي يمكن اليهود وغير اليهود أن يعيشوا بموجبها في سلام ومساواة، والتفكير في أشكال الحكومة التي قد توجب انتقالًا من النظام الحالي إلى نظام آخر من شأنه أن يمثل حلًا لدولة واحدة أو شكلًا لسلطة فدرالية هو شيء، والدعوة إلى التدمير العنيف للدولة أو العنف ضد السكان الحاليين هو شيء آخر. في الواقع، إن سبب تصور كيان سياسي جديد يخلف الصهيونية قد يعتمد على الأرجح الاعتراف أنه ما من دولة بإمكانها إبقاء نفسها بصورة عادلة من خلال القهر العنيف لسكان أصليين وأقليات سكانية ممن يعيشون على تلك الأرض. في الواقع، قد يكون من المرجَّح أن المناص الوحيد من العنف والدمار هو تصور كيان سياسي يخلف الصهيونية.

يطلب النطق العام بالرأي أن تنظر دولة إسرائيل في اتخاذ تدابير رسمية قد تصبح المساواة من خلالها موزعة على نحو أكثر شمولًا وتندثر معها الأشكال

المعاصرة للتمييز والعنف التفاضلي والتحرش اليومي ضد الشعب الفلسطيني. تطالب هذه الآراء بمفهوم جديد للمواطن وأساس دستوري جديد للبلد وإعادة تنظيم جذرية لتقسيمات الأراضي وتخصيص الممتلكات غير الشرعية وحتى حد أدنى من مفهوم التعددية الثقافية الذي يمتد إلى السكان اليهود والعرب والمسيحيين لهذه الأراضي. يمكن المرء الآن أن يجادل ضد هذه المقترحات كلها بأنها غير معقولة وساذجة لكن حتى عندئذ سيكون علينا أن نسأل هل أن الامتناع عن إعادة تأسيس كيان سياسي على مبادئ المساواة والحماية من العنف وإعادة التوزيع العادلة للأراضي نفسه يتكئ على رغبات ضمنية أو صريحة للامتياز الديموغرافي اليهودي أو النقاء الثقافي والديني. يتبين لي عند هذه النقطة أن الركائز العاطفية للقومية تقيد بشكل فاعل مجال الخطاب السياسي المقبول.

على نحو مماثل، حين يُطرح (وبشكل متكرر) على الفلسطينيين سؤال «هل تقبل بحق إسرائيل في الوجود؟» فهو غالبًا ما يُتخذ مرادفًا لـ «هل تؤيد التدمير المادي لإسرائيل، أي الممتلكات والأرواح والمؤسسات والحدود الإقليمية الحالية الإسرائيلية التي تعد وحدة كاملة لا تتجزأ؟». مع أن السؤال المتعلق بـ «حق» الوجود هو من نسَق آخر، فالسؤال هو هل أُسّست المطالبات الإقليمية وجهاز الدولة على أسس شرعية (وهل أن التوسع الإقليمي المتواصل الذي يحدث عبر سُبل جديدة لجدار الفصل والمستوطنات الجديدة هو أمر مغاير للاستيلاء غير المشروع على الأراضي). على سبيل المثال، يمكن المرء أن يجادل في أن التأسيس لم يكن شرعيًا في أي معنى من المعاني لكن تلك السياسة العملية تتطلب تفاوضًا حيال دولة إسرائيل وتبيانًا لطريقة تعاون بين الفلسطينيين والدولة الإسرائيلية الحالية. يمكن رأيًا واقعيًا كهذا أن يجادل أيضًا أنه على الرغم من أن التأسيس لم يكن شرعيًا فإن هناك طرائق واقعية، حيث يمكن لإسرائيل ويجب عليها أن تقدم تعويضًا من خلال إعادة الأراضي المسروقة والسكان المطرودين منذ عام 1948. بعبارة أخرى، إن ذلك لا يعني أن التنازع على شرعية تأسيس إسرائيل ومطالباتها المستمرة بأراض معينة ينطوي على تأييد المرء للتدمير العنيف لدولة إسرائيل الحالية. الأحرى، هو ينطوي على أن ظلم الطرد والقتل والحرمان من الحقوق لا يميز تأسيس

الدولة فحسب، بل استمر وما زال مستمرًا بوصفه الأسلوب الرئيس لإعادة إنتاج الدولة وتأثير مشروعيتها. إن المطالبة بوقف هذه الممارسات وإقامة كيان سياسي جديد في المنطقة تمثل آراءً سياسيةً ولا يمكنها أن تتساوى مع المدفعية الموجهة نحو حيفا أو تل أبيب. من المرجَّح أن يسلط التحليل الضوء على سبب لجوء الناس المطرودين والمذعنين للقوة العسكرية إلى مواردهم العسكرية الخاصة للمقاومة ودفع هذا الظلم. لكن لغايات لي هنا، أود أن أشير فحسب إلى أنه إذا أدخلنا مسألة شرعية الدولة الإسرائيلية وكياناتها السياسية إلى الأسس السياسية، فسيكون هناك سبب للاعتقاد أن التفكير السياسي والتفاوضات قد تكون هي الوسائل التي من خلالها تؤسَّس الدولة على أسس شرعية جديدة. لكن إذا عُدَّ طرح مسألة الشرعية إعلانًا للحرب فلن يكون ممكنًا قبول مسألة الشرعية في ميدان السياسة، وهكذا يكون الرفض للمسألة بالذات هو ما يقيم الحرب بوصفها الوسيلة الضرورية للتعبير عن ذاك المنظور السياسي.

من بوبر إلى آرندت: إرثٌ مختلط

حين جادلت حنّة آرندت في أواخر أربعينيات وأوائل خمسينيات القرن الماضي ضد إسرائيل بوصفها دولة قائمة على مفاهيم السيادة اليهودية، كادت لا تلوح مهددة باستخدام السلاح. أصبحت آرندت الآن مرجعًا لمابعد الصهيونية، بل وحتى إلماعًا لمابعد الصهيونية على أنّه وُجد تاريخيًا قبل نشأة الأخيرة. لربما كانت الناقدة اليهودية العلمانية للصهيونية الأشد حدة في القرن العشرين، حيث كانت قادرة على التعبير عن أسباب عدّها تأسيس دولة إسرائيل غير شرعي من دون أن تدعو بالنتيجة إلى حرب ضد ذلك الكيان السياسي. إن تسميتها يهودية علمانية هو زعم معقد، فالصيغة العلمانية التي تبنتها هي صيغة لا يمكن فهمها إلا بالتناقض والتعارض مع اليهودية الدينية. لم تكن آرندت مسيحية علمانية على سبيل المثال وهو ما كان سيعني شيئًا آخر. ولم تكن علمانيتها لتُفهم إلا في صدد التدين المحدد الذي رفضته. بعبارة أخرى، كان طريقها إلى سُكناها الديانة اليهودية عبر علمانيتها، حتى إني أزعم أنها

أبقت على توجه يهودي بالتحديد إزاء علمانيتها وهو توجه أجاز لها في حالتها أن تُبقي هوية يهودية ألمانية في المنفى. بهذا المعنى، لا تنفي علمانيتها ديانتها اليهودية، بل تشكل نمط الحياة الخاص بذلك، ما يُفسِّر أن «يهودي علماني» ليس تناقضًا في المصطلحات بل الأحرى هو وصف واف تاريخيًا لحالة العديد منذ منتصف القرن التاسع عشر.

تم جمع انتقادات حنّة آرندت اللاذعة حول تأسيس إسرائيل في كتاب بعنوان **اليهودي منبوذًا** (*The Jew as Pariah*)، نشرته دار شوكن (Schocken) مؤخرًا بعنوان **الكتابات اليهودية لحنة آرندت** (*Hannah Arendt's Jewish Writings*). وعلى الرغم من أنها كانت يهودية فقد أصرت على وجوب ألا تكون إسرائيل دولة يهودية، ورأت أن مساعي إسرائيل لشرعنة مطالباتها بالأراضي من خلال عنف الدولة هي أشكال عنصرية للاستعمار، ولا يمكنها أن تؤدي إلا إلى صراع دائم. كما احتجت أيضًا على الدور الذي قامت به القوى العظمى في اجتراح حل عام 1948، إن جاز التعبير، حيث جادلت أنْ ما من كيان سياسي يمكن أن يؤسس ويدوم من دون ممارسة شعبية ديمقراطية للحرية. في الواقع، كان حلّ عام 1948 - بوصفه حلًا مفروضًا على جماعة بشكل جزئي من خلال قوى ليست من سكان تلك الأرض - النقيضَ الدقيق للثورة الديمقراطية التي أوجزتها في كتابها **عن الثورة** (*On Revolution*)، والتي فيها تعمل التعددية بتضافر لإقامة نظام فدرالي قانوني وسياسي.

على الرغم من تصنيف آرندت مع الصهيونية في الثلاثينيات، فقد أوضحت في مقابلة لها في عام 1972 أنه ما عاد في وسعها القيام بتصنيفات كهذه: «لست منتسبة إلى أي مجموعة. الصهيونية هي المجموعة الوحيدة التي انتسبت إليها في ما مضى. كان ذلك بسبب هتلر فحسب ولأسباب مفهومة إلى حد كاف. وخلال الفترة الواقعة بين عامي 1933 و1943 فحسب. ثم توقفت بعدها»[11].

---

(11) Hannah Arendt, «I Do Not Belong to Any Group,» dialogue, with Hans Morgenthau and Mary McCarthy, in: Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York: St. Martin's Press, 1979).

جاء نقد آرندت لدولة إسرائيل نتيجةً لنقدها الدولة - الأمة والكولونيالية[12]. من جهة أخرى، كان مارتن بوبر صهيونيًا مثقفًا ولم يكن علمانيًا، ومع أنه كان مناصرًا للمشروعات التعاونية فقد عجز عن انتقاد إسرائيل بوصفها شكلًا من الكولونيالية الاستيطانية. أصبحت صيغته للصهيونية، مبغوضة للغاية في ضوء التأطير المعاصر للصهيونية، حيث تُفسر الآن بوصفها «مابعد صهيونية» أو ببساطة معادية للصهيونية. الأحرى أطيح بموقفه السياسي بشكل حازم عبر تأسيس دولة إسرائيل كدولة يهودية في عام 1948، حيث إنه رأى هذا الفعل تقويضًا نهائيًا للصهيونية ذاتها. في تلك المرحلة، تجادل وآخرين في جمعية إيحود[13] (Ihud) حول شرعية إعلان بن غوريون في عام 1948 السيادة السياسية لإسرائيل كونها دولة يهودية. فدعا بالاشتراك مع يهودا ماغنس (Judah Magnus) وحنّة آرندت في عامي 1946 و1947 إلى كيان سياسي ثنائي القومية خاضع لنموذج فدرالي. في ذلك الوقت، كانت الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا توصدان أبوابهما في وجه الهجرات اليهودية الأخرى. وكما نعلم اليوم، فقد طلب بن غوريون من القوى العظمى أن تغلق أبوابها في وجه طالبي اللجوء اليهود في تلك الفترة نفسها بهدف التأكد بصورة كافية ألا يجد اليهود ملجأً سوى في فلسطين، حاشدًا بذلك الشعب اليهودي لتشكيل أغلبية سكانية على حساب العرب. وعقب ذلك أُعلن تأسيس دولة إسرائيل على مبادئ السيادة اليهودية في عام 1948.

نُبذت آراء بوبر بالتالي على أنها مثالية، بل حتى دينت بمد روح الجماعة إلى حركة كيبوتس القديمة. مع ذلك فقد كان القصور التبعيّ الأكبر في موقفه يتمثّل في أنه لم يدرك استحالة محاولة صقل مُثل تعاونية معينة في الشروط التي وضعها الاستعمار الاستيطاني. لم يفهم بوبر على ما يبدو أن مشروع الاستعمار الاستيطاني قد قوض إمكان تحقق مُثله التعاونية عبر مصادرته الأراضي وقهره

(12) يُنظر مناقشتي حول وجهة نظر آرندت في الفصلين الرابع والخامس من هذا الكتاب.

(13) إيحود: جمعية يهودية يمينية رئسها يهودا ماغنس وأيدها مارتن بوبر وألبرت أينشتاين. دعت إلى إقامة دولة متحدة ثنائية القومية يتساوى فيها العرب واليهود في الحقوق والواجبات. (المترجم)

العمال الفلسطينيين. على الرغم من أنه دافع في أعماله الأولى عن صهيونية روحية من شأنها أن تبقى بعيدة من مطالبات الأرض وكيان الدولة القومية، فقد نجح في مثلنة ممارسة العمل مع الأرض، مستوردًا بذلك إلى فكره أساسًا منطقيًا من اللوكية الجديدة (neo-Lockeanism) للاستيلاء على الأراضي. في الواقع، فهم بوبر استيطان الأراضي باعتباره تجسيدًا للصهيونية حتى حين قاوم ادعاء السيادة السياسية للشعب اليهودي. بدلًا من ذلك، تخيل أن الجهود الزراعية التعاونية هي الأساس لأي كيان سياسي مستقبلي. مع ذلك، فقد وصف بشكل محزن وبكلمات محايدة المستوطنات اليهودية بـ «الاستعمار»، بل حتى وافق على أن للاستعمار فضائل. طمح بوبر، للمفارقة، إلى أشكال إنسانية للاستعمار، مدافعًا بذلك عما أطلق عليه اسم الكولونيالية التركيزية بدلًا من الكولونيالية «التوسعية»[14]. لا بد من أن استخدام كلمة تركيزي (concentrative) قد حمل أصداء مجفِلة في أوائل أربعينيات القرن الماضي نظرًا إلى ارتباط الكلمة بمعسكرات التركيز النازية الألمانية (Konzentrationslager)؛ لكنها تصبح أكثر مدعاة للقلق؛ إذ نرى «نجاح» الكولونيالية التركيزية في الضفة الغربية وبالتأكيد في غزة، حيث الأوضاع المعيشية عسِرة ومتشنجة على غرار النمط التركيزي. على الرغم من أن عدم جهوزية بوبر في تولي نقد للكولونيالية كانت واضحة، فقد صمد على الرغم من المصاعب من أجل دولة فدرالية تحفظ الاستقلال الثقافي الفلسطيني واليهودي ولا تسمح بأن تكون الأغلبية في موقف استبداد بالأقلية. ودعا أيضًا إلى مشروعات اقتصادية تعاونية وإلى عودة الأراضي العربية التي احتُلت في عام 1948 وأُعيد توزيعها بشكل غير قانوني في عام 1950، والتمس من الجمهور الإسرائيلي محاولة فهم أسباب إمكان وجود عنف فلسطيني ضد اليهود، معاقبًا بذلك الإسرائيليين لانتهاكهم ثقة العرب ولعدم التزامهم الحكمَ الذاتي التعاوني ولا التوزيعَ العادل للأراضي الصالحة للزراعة ولا حكمًا قضائيًا عادلًا في حقوق الملكية ولا اعترافًا بإنسانية

---

(14) للاطلاع على مناقشة مارتن بوبر حول «الكولونيالية التركيزية»، يُنظر: Martin Buber, «Concerning Our Politics (August 1939),» in: Martin Buber, *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, Edited with commentary and a new preface by Paul R. Mendes-Flohr (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 137-142.

جيرانهم[15]. تراءى لبوبر أن لأساليب التعاون المدني والاقتصادي أن تفضي بشكل طبيعي إلى شكل حكومة من شأنها أن تُقام على نمط حياة مشترك بين العرب واليهود. لقد دعا إلى عملية السلام والتعاون بهدف البدء من الصعيد الثقافي، مع تنظيم الحياة نفسها، بالمهمة التي أطلق عليها اسم «العيش معًا» ورأى أنه يجب عدم فرض شكل الدولة. الأحرى، رأى أن شكلًا فدراليًا معقدًا من الناحية الداخلية للحكومة في المنطقة سوف ويمكن أن ينشأ عن حياة مشتركة مبنية معًا[16]. ما عجز بوبر عن رؤيته هو أنه ما من مشروعات «مشتركة» يمكنها أن تصرف النظر عن الاستيلاء على الأراضي الذي كان قد حدث بالفعل وأن الأساس الذي استند إليه في ادعائه حق اليهود في الأرض قد ثبّت نزعة قومية عدائية في قلب فكرته عن التعاون. من اللافت أنه فهم غايات الصهيونية السياسية التي كانت مختلفة عن شكل الصهيونية الثقافية خاصته، بوصفها «تُفسد» روح الصهيونية. في كتاباته العامة قبيل عام 1948 عبر بوضوح عن وجوب عدم تدخل الصهيونية في المناطق السياسية والدول السياسية. كتب فرانز روزنزويغ (Franz Rosenzweig) على نحو مماثل في كتابه **نجمة الخلاص** (*The Star of Redemption*) أن الحياة اليهودية حسب التعريف كانت حياة من التيه والانتظار. وبالنسبة إليه، كان الوصول إلى أرض وجعل اليهودية مسألة ملكية ودولة ينم عن سوء فهم للأساس الشتاتي للقيم اليهودية.

ليفيناس

إذا عدنا إلى صياغة سعيد فيمكننا أن نرى أن رمز موسى يقدم مفهومًا مختلفًا لـ «التعايش» عن ذاك الذي نراه في فكرة بوبر عن «التعاون». يجمع رمز موسى

---

(15) في كتاباته العامة، عاقب بوبر الإسرائيليين لانتهاكهم ثقة العرب وقدم طريقة لفهم، من دون صفح، المقاومة العربية للعنف العسكري الصهيوني في آب/ أغسطس 1929. يُنظر رده على تنصل هانز كون من الصهيونية بسبب عدم وجود أي مبرر خُلقي لسياستها تجاه «العرب» – الفلسطينيين:
Martin Buber, «Hans Kohn: «Zionism is not Judaism» (November 1929),» in: Buber, *A Land of Two Peoples*, pp. 97-100.

(16) Buber's 1947 manifesto: Martin Buber, «Two Peoples in Palestine (June 1947),» in: Buber, *A Land of Two Peoples*, pp. 194-202.

في ذاته تقاليد متباينة يهودية وغير يهودية. إن كان اليهودي مُلزَمًا بغير اليهودي بوصفه شرطًا للحياة اليهودية فإنه يتعذر فصل اليهودي عن غير اليهودي: يصبح من غير الممكن التفكير باليهودي، في الأقل، بمعزل عن غير اليهودي، وإن كنا لا نعرف إن كانت العلاقة المتبادلة صحيحة أيضًا. مع ذلك فأن تكون يهوديًا يعني العيش في علاقة مع غير اليهودي وإيجاد طريقة لرفض الحاجز الهوياتي. بهذه الطريقة، ربما يكون سعيد أقرب إلى الموقف الأخلاقي لدى ليفيناس منه لدى بوبر. بالنتيجة، تتكوّن الذات وفقًا لليفيناس من طريق الآخر، ومع أنه يرمي في بعض الأحيان إلى الآخر «المطلق» إلا أنه على بينة أيضًا في أن هذا المطلق سيعرّف عن نفسه من خلال الوجه فحسب، وجه لشخص آخر يحمل في داخله مطلبًا مطلقًا. قد يزعم أحدهم أن الشخص الآخر هو «هناك» وهو «ليس أنا» ولذا فهي «غيرية» بالمعنى المكانيّ جليًا. لكن في الوقت نفسه - ويجب النظر في هذه الأفكار بطريقة ما معًا - فإن ذلك الآخر يكوّنني أيضًا وأنا من الداخل قد تصدّعت بفعل المطلب الأخلاقي هذا، وهو الذي صار «هناك» و«هنا» على حين غرة وبشكل راسخ بوصفه الشرط المكوّن لذاتي.

يختلف هذا الموقف عن موقف بوبر في كتابه **أنا - أنت** (*I-Thou*)، حيث يصر على هويات منفصلة متمايزة ثقافيًا من شأنها أن تتفدرل على الرغم من ذلك بوصفها حوارًا ومشروعًا تعاونيين. يفترض الموقف الليفيناسي لا تناظرَ العلاقة بين الفاعل والآخر؛ ويفترض أيضًا أن هذا الآخر هو فعليًا أنا، ليس متمثَّلًا بوصفه «جزءًا» مني بل هو متعذر التمثل بوصفه ذاك الذي يعطّل استمراريتي ويجعل وجود ذات «مستقلة» على مسافة ما من ذات «مستقلة» أخرى أمرًا مستحيلًا. في الحقيقة، إذا أخذنا موقف ليفيناس على محمل الجد فمن شأنه أن يبطل فكرة بوبر الفلسفية حول الحوار، وذلك على الرغم مما بينهما من تناغم سطحي. أود أن أقترح أن «التعطيل» الليفيناسي عبر الآخر، الطريقة التي تشكلت من خلالها أنطولوجيا الذات على أساس البزوغ المسبق للآخر في صميم نفسي، تنطوي على نقد للفاعل المستقل ولصيغة التعددية الثقافية التي تفترض تكوّن الثقافات مجالات مستقلة تتمثل مهمتها في خلق حوار مع الثقافات الأخرى. من وجهة نظر ليفيناس، ثمة لاتجانس سابق على

كينونتي ويقوم دائمًا بنزع الفاعل المستقل الذي أظهر كائنًا عليه. كما تقوم وجهة النظر هذه بتعقيد مسألة الموقع باستمرار: أين أبدأ «أنا» وأين أنتهي؟ وما هي المعايير المحدِّدة لموقع «الآخر»؟ يؤكد هذا الموقف تحالف أقرب إلى سعيد منه إلى بوبر، وذلك على نحو جد غريب. بالنتيجة، يبدو أن سياسة تمازج الأجناس التي انطوى عليها استخدام سعيد لموسى تشكل البديل الأكثر راديكالية.

في الواقع، توقعت بداية أن أكون قادرة على استخلاص التصريح اليهودي الأقوى حول الالتزام الأخلاقي إزاء الآخر من ليفيناس، حيث إن التزامًا كهذا لن يكون عَرَضيًا، بل سينم عن تأسيس الفاعل عبر الغيرية وفيها. بالتأكيد، إن الاستفادة من ليفيناس من أجل سياسة يسارية تعني على وجه التحديد قراءته على نحو يعاكس صهيونيته الخاصة ورفضه قبول أن الفلسطينيين كانوا على مطلب خُلقي شرعي من الشعب اليهودي. من الناحية الفلسفية، يلخص ليفيناس مشهدًا خُلقيًا نكون فيه مُلزمين في معظم الحالات بالحفاظ على حياة الآخر، مُلزمين عبر الغيرية التي نواجهها هناك. على الرغم من ذلك، عند إنعام النظر يتبين أن هذا المشهد الذي يبدو أنه يُلزمنا كونيًا هو محظور ثقافيًا وجغرافيًا. إن الالتزام الأخلاقي تجاه وجه الآخر ليس التزامًا يشعر به المرء أو يمكن أن يشعر به تجاه كل وجه. في الواقع، أكّد دريدا في مرحلة ما في محاضرة له في جامعة كاليفورنيا في إرفين، أنه لو كان له أن يستجيب إلى كل وجه لأصبح حتمًا غير مسؤول. وإن كان هذا صحيحًا، فلا يكون المطلب الأخلاقي عندئذٍ سابقًا على مفاهيم الاستقلال الذاتي الثقافي، بل هو على وجه الدقة مؤطَّر ومحدَّد سلفًا عبر مفاهيم ثقافية ودينية وعرقية معينة. لهذا الأمر آثار ملموسة في فهم وصية «لا تقتلْ». وفقًا لليفيناس، يقتصر تحريم العنف على هؤلاء الذين تلتمس وجوههم مني مطلبًا، ومع ذلك تتمايز هذه «الوجوه» بحسب خلفياتها الدينية والثقافية. وهو الأمر الذي يثير مسألة إن كان هناك أي التزام للحفاظ على حياة أولئك الذين لا يظهرون أو الأحرى الذين يظهرون «بلا وجوه» ضمن وجهة نظره أو لعلهم، كي نوسع منطقه، لا يظهرون على الإطلاق بحكم أنهم بلا وجوه.

لم نر حتى الآن أي دراسة عن «عديمي الوجوه» لدى ليفيناس، لكن فلنفترض أنها آتية. إن حقيقة بقاء الفلسطينيين بلا وجوه في نظره (أو أنهم أنموذج عن عديمي الوجوه) تفضي إلى مأزق شديد نوعًا ما، حيث يعطينا ليفيناس العديد من الأسباب كي نستنبط سياسيًا ما يخص تحريم القتل. على سبيل المثال، وفقًا لليفيناس، يتمثل العرف المشيحاني بشكل صريح في سعيه لمواجهة سياسة الانتقام، وقد يستنتج القارئ منطقيًا أن من شأن هذا أن يوجهه إلى سياسة غير قومية وإلى مسار أقل عنفًا. حين يعارض الانتقام فإنه يجادل بأنه ما من عدل سيُحقق في قتْلِ مَن قتَل المقربين إلينا أو في قتْلِ من نخشى أن يقتلنا نحن أنفسنا. يلاحظ ليَفيناس أن العنف المرتكب باسم العدالة يولّد معاناة لا تكون في أي حال بمنزلة حكم نهائي. إنها لملاحظة غريبة، لكنها تدل على نظر ثاقب. ليست المعاناة «دلالة على الحُكم» ولا هي فعل يتم به التعامل مع الحكم أو إدارته. لذا لا يمكن المرء، بالنتيجة، أن يفسر معاناته الخاصة بوصفها حكمًا ولا يمكنه أن يجعل شخصًا آخر يعاني كما لو أن هذه المعاناة ليست إلا حكمًا لما هو حقيقي وسديد. يبدو أن ليفيناس يجادل بخطأ الاعتقاد أن هؤلاء الذين يعانون العنف لا بد من أنهم قد ارتكبوا خطأ ما. لقد دُحض افتراض المأساة اليونانية برأي يهودي محدد حول المعاناة: إن جرائم التاريخ لا توقع دائمًا بالبريء؛ فهي توقع بالمذنب أحيانًا، لكن إن حدث ذلك فهو حادث طارئ حيث إن نظام الحكم ونظام المعاناة (الذي ينتمي إلى نظام التاريخ) مختلفان جذريًا. حين يعاني المجرمون و«يتم الإيقاع بهم فليس للربّ يد في ذلك؛ إن أشكال «الإيقاع» هذه لا تماثل «الأحكام»». إن حوادث تاريخية كهذه لا تنقل غايات إلهية أو الصواب الأخلاقي إلى التسلسل التاريخي. من غير الممكن القول إنه من خلال الإيقاع بك قد حُكم عليك بأنك مخطئ، وأن «الإيقاع» في حد ذاته هو تخليص من الحُكم. لقد «عرَف هيليل[17] (Hillel Hazaken) أن التاريخ لا يحاكِم»[18]؛ إذ ليس هناك من

(17) هيليل: من أشهر الحاخامات اليهود في فترة معلمي المشناه (تنائيم) في بابل. يعد من أهم المعلقين اليهود على العهد القديم ومن أهم مفسري التراث الديني اليهودي. (المترجم)

(18) Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Translated by Séan Hand, =

حادث في التاريخ بإمكانه محاكمة الضمير. ومهما يمكن الحوادث أن تكون مدروسة، فالحوادث نفسها تعد «غبية»: فهي لا تحتوي ولا تنطوي على أي شكل للحكم.

تاليًا تبدو المشيحانية كما يرى ليفيناس مرتبطة بهذه الحقيقة، إن الحُكم لا يحدث ولا يمكنه أن يحدث في التاريخ. إن نظام الأخلاق غير مبرهن في أي سلسلة حوادث كاشفة عبر التاريخ، ولا يمكننا عدّ الحوادث التاريخية، بصرف النظر عن مدى فظاعتها أو روعتها، إفشاءً أو تشريعًا لأحكام أخلاقية من نوع ما. ومع ذلك ثمة شكل للحُكم قبل استدعاء الشخص، إن جاز التعبير، وهذا الحُكم يتخذ شكل تكليف لا يقبل الجدل، تكليف لا يحدث في الترتيب الزمني أو في التاريخ، تكليف آتٍ من حيز آخر غير الزمن التاريخي، مشكّلًا أسبقيته الخاصة. يُستدعى المرء كي يستجيب أخلاقيًا، وهذا الاستدعاء هو الفعل المؤثر للمشيحانيّ تجاه الحياة الإنسانية. إذا ارتبطت المشيحانية بشكل من الانتظار وهو انتظار للمشيح وفي الواقع هو انتظار للعدالة، فإنه أيضًا وبصورة محددة نوع من الانتظار لا يمكن تحقيقه في الزمن التاريخي. تتمايز المشيحانية عن الإسخاتولوجيا[19]. إذا انتظر المرء الحُكم عبر الزمن، فإنه ينتظر ذلك في الزمن نفسه الذي ليس في مقدوره أن يأتي به على الإطلاق. إن كان هناك من معنى للعرف المشيحاني فسوف يكمن في تعطّل الزمن التاريخي عبر شيء ما خارج عنه. يبدو أنه كان لبنيامين رأي مشابه، خصوصًا في كتابه **أطروحات حول فلسفة التاريخ** (*Theses on the Philosophy of History*)، وإننا نرى بلا شك إلماعات من ذلك لدى كافكا أيضًا.

= Johns Hopkins Jewish Studies (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), p. 23.

(19) وفقًا لليفيناس، يفصح التقليد المشيحاني عن علاقة بالمعاناة. هو يعرض التصريحات الحاخامية «يوم المطر عظيم عظمة اليوم الذي مُنح فيه التوراة» و«يوم المطر عظيم عظمة اليوم الذي خلقت فيه السموات والأرض». هو يربط مساواة العظمة هذه بفكرة العدل ويخبرنا أنه «لربما تكون هذه الحالة الذهنية هي ما نسميه عادة بالمشيحانية اليهودية». يُنظر: Ibid., p. 36.

[الإسخاتولوجيا: الإيمان بالأُخرويات كالبعث والحساب (المورد). يهتم علم الأخرويات برصد حوادث تنذر بنهاية العالم انطلاقًا من نصوص مقدسة أو أعراف قديمة سائدة]. (المترجم)

في «الفكر اليهودي اليوم» (Jewish Thought Today)، يقدم ليفيناس تفسيرًا لتعليق بقلم راشي[20] (Rashi) حول مناقشة طُرحت بين علماء تلموديين يسألون فيها «كيف لنا أن نعرف من هو المشيح؟»، ويخلص أحدهم إلى أنْ «قد يكون المشيح هو (أيضًا) أنا». يلتزم راشي الصمت إزاء هذا الاقتراح ويبقى السؤال معلقًا. في الواقع، إنه نوع من الأسئلة دائمة الطرح: هل يمكن أن يكون المشيح هو أنا؟ فتصل «مَن، أنا؟» في هذه الجملة مع علامة استفهام. هذا سؤال لا يمكن الإجابة عنه بشكل قاطع بل يمكن تكراره فحسب، حيث إن كل «أنا» تطرح السؤال ستكون «أنا» مختلفة. إنها العملية البلاغية لـ «لاتناهي» المطلب الأخلاقي، وذلك بالمعنى الذي يراه ليفيناس. إن كان المشيح هو الشخص الحق الذي يعاني، وفقًا للتعليق المحدد هذا، فهو أيضًا الشخص الذي يأخذ معاناة الآخرين على عاتقه وهو الشخص الذي قد يحمل بعضًا من ميزة المسؤولية الموزعة بصورة لامتناهية للمشيحاني.

على الرغم من أن معاناتنا لا تعكس حُكمًا، فإن معاناة الآخرين تصوغ جوهر المطلب الأخلاقي الملقى بصورة مستمرة على عاتقنا. وفقًا لليفيناس، ليس ثمة «تملص» من هذه المسؤولية: «ما يعرّف الذات هو حقيقة عدم التملص من العبء الذي تفرضه معاناة الآخرين». ثم يصرح: «الناس جميعًا هم المشيح» و«الذات (Moi) هي من عاهدت نفسها على حمل مسؤولية العالم كاملًا»[21].

بناءً على ذلك، ليس المشيحاني مجرد تجربة انتظار ومعاناة، بل هو أيضًا تقبل لاإرادي ولامتناهٍ للوصية التي تجعل المسؤولية تجاه الآخر متساوية في امتدادها مع الذات. في الواقع، تشكل المسؤولية تجاه الآخر البنية الوجدانية للذات، حقيقة أني مُستدعى خارج نفسي وأن هذه العلاقة الغيرية تعرّفني جوهريًا. حين نسأل: «من قد يكون المشيح؟» ثم نطرح السؤال: «هل أكون أنا إياه؟» فإنما نحن نبيّن من خلال السؤال الأخير أنه ربما تكون معاناة الآخرين

---

(20) راشي: اختصار لاسم الحاخام «رابي شلومو بن يتسحاق»، من أشهر المعلقين والمفسرين الأشكناز للتلمود وكان رئيس إحدى المدارس التلمودية. (المترجم)

(21) Ibid., p. 89.

مسؤوليتنا نحن لا مسؤولية أحد سوانا. نحن نسأل: «هل أنا المقصود بمعاناة أحد ما؟ وإن كان الأمر كذلك فبمعاناة مَن؟» إذًا، مع أن المشيحاني غالبًا ما يُحدَّد بشخص واحد قد يأتي وقد لا يأتي بالنتيجة، إلا أنه وفقًا لليفيناس، فإن المشيح في قيد العمل في كل لحظة نسأل فيها «مَن، أنا؟». وبالنسبة إليه، إن لحظة كهذه ليست تاريخية تمامًا؛ أي إنها لا تحدث كونها ردة فعل على وضع المعاناة هذا أو ذاك فحسب. إن المطلب يجتاز الزمن التاريخي ولا يمكن أن يُستنسَب حسب الموقع التاريخي، أو هذا ما يتضح إن واصلنا مناقشته حتى نتيجتَها المنطقية. لا يظهر المشيحانيّ في الوقت التزامني وليس هناك من تأكيد نهائي لحقيقة «مَن» يكون المشيح، حيث إن الفكرة الرئيسة من المشيحانيّ هي إبقاء السؤال «مَنْ؟» مفتوحًا. يتجلى المشيحاني بصورة مواربة ولامتناهية في شكل السؤال الذي يعبر عن المطلب الأخلاقي. منْ، أنا؟ في الحقيقة، ليس هناك من سبب للعثور عليه خارج السؤال الذي يجب أن يكون مفاده أنا، لكن السؤال يورطني كما يورط أي شخص آخر يُوجَّه إليه (والمفترض أن يُوجَّه إلى الجميع).

لكن في حال وصل هذا المطلب من حيز غير تاريخي، من ما يسميه نظام الحُكم المختلف عن نظام الحادثة الذي هو تاريخ، فإنه لصعب أن نفهم إلى أي شيء تحديدًا نحن ملزمون بالاستجابة. سيتبين أنها ليست أوضاعنا التاريخية أو أشكالنا التاريخية المحددة للمعاناة. تؤسس المشيحانية، كما يرى ليفيناس، منظورًا يُرى التاريخ والسياسة من خلاله بوصفهما اعتباطيين وغير مبررين، بل وحتى عبثيين: فإن لم نتمكن من استشعار عنصر العبث في التاريخ فإن جزءًا من حِسّنا المشيحاني قد فُقد.

كان واضحًا في كتاب **الحرية الصعبة** (*Difficult Freedom*) أن ليفيناس يشير إلى الحس المشيحاني لجماعة معينة من اليهود ممن، في نظره، شهدوا العنف الاعتباطي للحوادث التاريخية. ومع أننا أُبلغنا بتجاوز هذا المنظور الأخلاقي للزمن التاريخي، يبدو أن ليفيناس ينسى مبدأه وينتقل سريعًا إلى مناقشة حول إسرائيل بوصفها مكانًا وشعبًا ودولة تاريخية. في الواقع، يواصل ليفيناس الزعم بأن مصير اليهود هو العمل ضمن شروط خصوصية ذات نزعة كونية. وهذا

ليس بمصير اعتباطي وإنما هو ضروري. ومع أن للحوادث التاريخية اعتباطيةً ما على اليهود، من وجهة نظره، فالمهمة اليهودية - مصيرها - هي أن تصلح بين الخصوصي والكوني. من جهة أولى، هذه المهمة هي مصير ولا تحدث «في التاريخ»، هي مهمة مختارة مفردة أو هي قدَر وهي مهمة متكررة تبقى غير مكترثة للحوادث التاريخية الخاصة. ومن جهة أخرى، هذا «المصير» غير التاريخي يؤسس مناقشته لمصلحة الصهيونية بوصفها حقيقة تاريخية معاصرة. في حال كان هذا المصير «ضروريًا وغير تاريخي فهو ليس كالتاريخ المفهوم بوصفه تسلسلًا اعتباطيًا وميدانًا لحوادث عَرَضية يختلف عن مجال الحُكم والأخلاق. هكذا يُتذرع بعبثية الحوادث الإنسانية لتبديد فكرة أن المعاناة التاريخية هي شكل من «الحُكم» المستلزم أخلاقيًا على هؤلاء الذين يعانون. ومع ذلك تصبح الصهيونية «مصيرًا» تمارس ضرورة معينة في التاريخ.

بهذا ينشأ السؤال الحاسم: هل الصهيونية حركة ومجموعة من المعتقدات والممارسات متشكلة تاريخيًا أم أنها «مصير» غير تاريخي يتكرر عبر التاريخ بحكم ضرورة من نوع ما؟ إن كانت تاريخية فليس ثمة سبب أخلاقي لتكون كذلك؛ لكن إن كانت غير تاريخية فهي تشكل ضرورة أخلاقية تتجاوز الزمن التاريخي ولها معنى خاص بها خارج أي تاريخ. على نحو مماثل، نجد أن توصيفات ليفيناس للعلاقة الأخلاقية تتطلب تجريدًا من الذات التي تخالفها توصيفاته للصهيونية، والتي يستعين بها في المفاهيم الثابتة للاستقلال الذاتي والهوية والتغلب على التجريد إياه من أجل اليهود (لكن ليس التغلب على التجريد من أجل الجميع إلا بقدر ما يكون اليهودي كونيًا ضمنًا وبذلك شكلًا متميزًا للخصوصية). يكتب ليفيناس على سبيل المثال: «إن الصهيونية وتكوين دولة إسرائيل يمثلان بالنسبة إلى الفكر اليهودي عودة إلى الذات بكل ما للكلمة من معنى، كما نهاية الاغتراب الذي استمر ألف سنة»[22]. ومع أنه تم تعريف المشيحانية سابقًا بوصفها عدم اكتراث للتاريخ، يبدو أن الصهيونية الآن تفترق عن المشيحانية، وهذا ما يسبب مشكلة لقراءات مثل قراءة جاكلين روز في كتابها **مسألة صهيون** (*The Question of*

---

(22) Ibid., p. 164.

(*Zion*، وهو الكتاب الذي يرسم خطًا ثابتًا بين التقليد المشيحاني والاستراتيجيات الصهيونية للشرعنة الذاتية السياسية[23]. يكتب ليفيناس على سبيل المثال: «في حين صفحت الشخصية الروحية لإسرائيل عن ضعف مشاركتها طوال قرون في تاريخ العالم على أساس أنها كانت أقلية مضطهَدة - لا يتاح لكل شخص فرصة أن تكون يداه نظيفتين لأنه مضطهَد! - فإن دولة إسرائيل هي أول فرصة للانتقال إلى التاريخ عبر الإتيان بعالم عادل»[24].

لكن ما هي هذه العدالة التي ادعت دولة إسرائيل أنها ستأتي بها؟ واضح أنها، وفقًا لليفيناس، عدالة حيث يكون مثال الكونية المجسد في الخصوصية هو الشكل القائم فيها، ما يعني أن هذا الشعب - اليهود - يحمل الكونية بوصفها قَدَره الخاص عبر الزمن. إن هذه الكونية، أي هذه العدالة، «تنتقل إلى» التاريخ، ما يشير إلى أنها تنشأ في علاقة غير تاريخية وغير تزامنية وتمر بطريقة ما إلى التاريخيّ أو إلى الزمانيّ.

ما هي هذه العلاقة الأخلاقية؟ وهل يؤكد ليفيناس أنها مهمة إسرائيل المحددة للتعبير عن هذا النمط من الانسجام مع المُثُل الأخلاقية واحتوائه؟ إنه لضروري أن نتذكر أن طريقتنا العادية للتفكير في المسؤولية قد عُدلت في صياغة ليفيناس. نحن لا نتحمل المسؤولية تجاه معاناة الآخر إلا إذا تبين لنا أننا السبب في هذه المعاناة. بعبارة أخرى، نحن لا نتحمل المسؤولية إلا تجاه الخيارات الواضحة التي كنا قد اتخذناها والآثار التي ترتبت عنها. على الرغم من أن هذه التصرفات، بالتأكيد، هي عناصر مهمة لأي وصف للمسؤولية، غير أنها لا تدل على بنيتها الأكثر جوهرية.

وفقًا لليفيناس، نحن نؤكد اللاحرية في قلب علاقاتنا بالآخرين، ومن خلال التخلي عن هذه الطريقة فحسب سنصل إلى فهم المسؤولية. بعبارة

---

(23) تُنظر تكهنات كافكا في مقدمة مذكراته في كانون الثاني/يناير 1922 حول كتابته الخاصة: «لو لم تتدخل الصهيونية، لكانت تطورت بسهولة إلى عقيدة سرية جديدة، إلى قبّالة. هناك إلماعات لذلك». *Franz Kafka Diaries, 1910–23*, ed. Max Brod (New York: Schocken, 1975).

(24) Levinas, *Difficult Freedom*, p. 164.

أخرى، ليس في وسعي التبرؤ من علاقتي بالآخر بصرف النظر عما يفعله الآخر وبصرف النظر عما قد أفعله أنا. في الواقع، ليست المسؤولية مسألة زرع إرادة (كما هي الحال بالنسبة إلى الكانطيين) وإنما هي إدراك تأثرية لاإرادية بوصفها وسيلة كي نصبح متجاوبين مع الآخر. أيًّا كان ما فعله الآخر، يظل الآخر هو من له مطلب أخلاقي علينا، فمن لديه «وجه» يُلزمني الاستجابة إليه، ما يعني أنني، إن صح التعبير، ممنوع من الانتقام بحكم العلاقة التجاوبية هذه تحديدًا مع هؤلاء الآخرين الذين ما اخترتهم قط.

إن ما يثير السخط، بالتأكيد، أن نكون مسؤولين أخلاقيًا عمن لم نختر تولي مسؤوليتهم قط، لكن هنا يلفت ليفيناس إلى أنماط التورط هذه في حيوات الآخرين التي تسبق أي أوضاع ممكنة للاختيار وتكون مواجهة لها. كما ذكرت سابقًا، ستكوّن آرندت موقفًا مشابهًا وهو أن ذلك التعايش اللاإرادي شرط لحيواتنا السياسية وليس شيئًا يحق لنا تدميره. ليس لأحد أن يختار من يعايش على الأرض (وقد كان هذا خطأ آيخمان (Eichmann) الفادح). وفقًا لليفيناس، ثمة مواقف تكون فيها الاستجابة إلى «وجه» الآخر فظيعة ومستحيلة بل حتى تكون فيها الرغبة في انتقام دموي طاغية ولا تقاوم، لكن علاقة أولية لاإرادية مع الآخر من شأنها أن تلزمنا الكف عن الطواعية والعدوانية المتهورة الناتجتان من الغايات الأنانية الساعية إلى حفظ الذات. هكذا، يوصل «الوجه» تحريمًا شديدًا للعدوان المتهور تجاه المضطهِد. يكتب ليفيناس في **الأخلاق والروح** (*Ethics and Spirit*):

> من جهته فإن الوجه منيع؛ أما هاتان العينان اللتان هما حتمًا دون حماية فإنهما أكثر أجزاء جسد الإنسان عريًا، وعلى الرغم من ذلك فهما تبديان مقاومة مطلقة ضد الاستحواذ، مقاومة مطلقة نُقش عليها إغراء القتل. إن الآخر هو الكائن الوحيد الذي بإمكانه أن يغري المرء بالقتل. إغراء القتل هذا واستحالة القتل هذه يشكلان الرؤية الفعلية للوجه. أن ترى وجهًا هو أن تسمع بالفعل «لا تقتلْ» وأن تسمع «لا تقتلْ» هو أن تسمع «العدالة الاجتماعية»[25].

(25) Ibid., p. 8.

في حال كان «الاضطهاد» من طرف الآخر يُحيل على طائفة الإجراءات المفروضة علينا من جانب واحد دون إرادتنا وأحيانًا ضد إرادتنا، فإنه يتخذ معنى أكثر حرفية لدى ليفيناس حين يذكر الإصابات ويذكر أخيرًا الإبادة الجماعية النازية. يكتب ليفيناس وبشكل يثير الدهشة أنّ «في صدمة الاضطهاد» يقوم الأخلاقي على «الانتقال من الانتهاك المتحمَّل إلى تحمل المسؤولية عن المضطهِد [...] ومن المعاناة إلى التكفير عن الآخر»(26). هكذا تنشأ المسؤولية من أجلِ المضطهَد، من أجل من تكون المعضلة الرئيسة حوله في جواز القتل ردًا على الاضطهاد أو عدم جوازه. يمكننا أن نقول إنها مسألة حدية تحريم القتل، وهي الحالة التي بموجبها سيبدو تبريرها موضع شك أكبر.

في عام 1971 نظر ليفيناس صراحة في المعنى الذي تعكسه المحرقة على اعتباراته المتعلقة بالاضطهاد والمسؤولية. إنه يعي بالتأكيد أن لاستخلاص المسؤولية من التعرض للاضطهاد صدى يتلاقى على نحو خطِر مع أولئك الذين حمّلوا اليهود وغيرهم من ضحايا الإبادة الجماعية النازية مسؤولية مصائرهم الخاصة. يرفض ليفيناس هذه الرؤية بصورة واضحة. وعلى الرغم من ذلك يقوم بترسيخ الاضطهاد بوصفه نوعًا محددًا من المشهد الأخلاقي أو في الأقل بعدًا أخلاقيًا لا يمكن إبطاله. يضع ليفيناس الرابط المحدد بين الاضطهاد والمسؤولية في صلب الديانة اليهودية، بل وحتى بوصفه جوهر إسرائيل. من خلال «إسرائيل» يلمح بشكل مبهم وتبعيّ إلى كلا معنيي الكلمة، أي إلى الشعب اليهودي وإلى أرض فلسطين. ويقدم الصيغة التالية المثيرة للجدل:

> يُستخلص الجوهر المطلق لإسرائيل من ميلها الغريزي (innée) للتضحية اللاإرادية ومن تعرضها للاضطهاد. هذا لا يعني أننا في حاجة إلى التفكير في الكفارة الروحية التي من شأنها أن تكون بمنزلة قربان. أن تكون مضطهدًا وأن تكون مذنبًا من دون ارتكابك أي جرم هو ليس خطيئة أصلية وإنما هو الوجه الآخر من مسؤولية عالميّة؛ مسؤولية تجاه الآخر (l'Autre)

(26) Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1998), p. 111.

هي أكثر قدمًا من أي خطيئة. إنها عالميّة غير مرئية! إنها نقيض الاختيار الذي يطرح مسألة الذات (moi) قبل حتى أن تكون حرة في قبول اختيارها. إنها من أجل الآخرين، ليروا إن كانوا يرغبون في الاستفادة منها (abuser). إنها من أجل الذات الحرة (moi libre) لإصلاح حدود هذه المسؤولية أو للمطالبة بالمسؤولية الكاملة. لكن ليس لها أن تفعل ذلك إلا باسم تلك المسؤولية الأصلية، باسم هذه الديانة اليهودية(27).

تتسم الفقرة السابقة بالتعقيد والإشكالية لأسباب عدة، وليس آخرها التشابه المباشر الذي يرسمه ليفيناس بين معاناة اليهود في ظل النازية ومعاناة إسرائيل، المفهومة أرضًا وشعبًا على حد سواء، بين عامي 1948 و1971 وهو الزمن الذي كُتب فيه هذا الكلام. والقول أن مصير إسرائيل مكافئ لمصير اليهود إشكالي في حد ذاته، فهو ينفي التقاليد الشتاتية وغير الصهيونية للديانة اليهودية. بصورة توكيدية أكبر، إنه لخطأ واضح ادعاء أن دولة إسرائيل وحدها قد خضعت للاضطهاد خلال تلك السنوات إذا ما تذكرنا الطرد الجماعي والقسري لأكثر من 750.000 فلسطيني من ديارهم وقراهم في عام 1948 وحده، فضلًا عن الحرب المستمرة والاحتلال وما يسمى بالقتل خارج إطار القضاء الذي أودى بأرواح آلاف الفلسطينيين في السنوات اللاحقة. إنه لأمر غريب وإشكالي أن ينتزع ليفيناس «الاضطهاد» هنا من تمظهراته التاريخية الملموسة، مرسيًا إياه جوهرًا لازمنيًا للديانة اليهودية كما يبدو. في النتيجة، يحيل ليفيناس الحملة النازية لإبادة يهود أوروبا إلى حادثة تاريخية والمفترض أن أقول هذا بشكل لا لبس فيه لتدارك أي تضمين محتمل للتحريف. في حال كان «الاضطهاد» يسم «مصير» اليهود اليوم ويسم بذلك بعدًا متكررًا غير تاريخي للوجود أيضًا، فإن أي مناقشة تاريخية تفترض أن اليهود ليسوا دائمًا في موقف التعرض للاضطهاد يمكن دحضها ارتكازًا على أسس تعريفية فحسب: لا يمكن أن يكون اليهود مضطهِدين، حيث إن اليهود هم المضطهَدون بحسب التعريف. إن عزو الاضطهاد إلى «إسرائيل» بوصفه ميزة ضرورية وتعريفية

(27) Levinas, *Difficult Freedom*, p. 225.

للهوية يبدو مثبتًا من خلال رؤيته للبنية ما قبل الأنطولوجية للفاعل. إذا عُدَّ اليهود «مختارين» لأنهم تحديدًا حملة رسالة عالميّة، وما هو «عالميّ» في نظر ليفيناس هو البناء الافتتاحي للفاعل من خلال الاضطهاد والمطلب الأخلاقي، حينئذٍ يصبح اليهودي الأنموذج والمثال لهذا الاضطهاد ما قبل الأنطولوجي. وبناء عليه يصبح اليهودي غير تاريخي. المشكلة في الحقيقة هي أن اليهودي فئة تنتمي إلى أنطولوجيا متشكلة تاريخيًا وثقافيًا (ما لم يكن اسمًا للوصول إلى المطلق ذاته)؛ فإذا حافظ اليهودي على حالة «المُختارية» في ما يتعلق بالاستجابة الأخلاقية فسيقع بالنتيجة خلط كامل بين الأنطولوجي وما قبل الأنطولوجي في عمل ليفيناس. ليس اليهودي جزءًا من الأنطولوجيا ولا من التاريخ - لا يمكن فهم اليهودي على أنه ينتمي لنظام الزمن التاريخي - ومع ذلك يصبح هذا الاستثناء طريقة يطلق ليفيناس من خلالها ادعاءاته حول دور إسرائيل، وهي المتشكلة والباقية تاريخيًا بذاتها، بوصفها مضطهَدة بصورة حصرية وأبدية وبوصفها غير مضطهِدة على الإطلاق، وذلك بحسب التعريف. في النتيجة، نحن مطالبون بالنظر في هذه الدولة السياسية التاريخية بوصفها تعاني الاضطهاد بصورة أبدية وليس بوصفها دولة ذات تاريخ معين (يتضمن اضطهاد الفلسطينيين) وذات حاضر (يتضمن إنتاج ما يناهز مليون نازح في لبنان) وذات مجموعة من الفرص المستقبلية الممكنة (التي قد تتضمن محاولةً لتجاوز سياسة الانتقام ومزاعم المشروعية الذاتية اللامتناهية في التعرض للاضطهاد نحو مفهوم جديد للعلائقية لا يتخذ الاضطهاد بوصفه شرطًا له ولا يرسخه).

يتجلّى الخلط نفسه بين المجالين في سياقات أخرى، حيث يزعم ليفيناس أن الديانتين اليهودية والمسيحية تمثلان الشروط الثقافية والدينية اللازمة للعلائقية الأخلاقية نفسها ويحذر بعنصرية صارخة من أن «نهوض الجماهير الغفيرة من الشعوب الآسيوية (des masses innombrables de peuples asiatiques) والشعوب المتخلفة يهدد الأصالة التي أسست حديثًا» للكونية اليهودية[28].

---

(28) Ibid., p. 165.

وهذا بدوره هو ما تتلاقى أصداؤه مع تحذيره من أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على «ثقافات غريبة». ويؤكد أنه من الناحية الأخلاقية لا يجوز المرء أن يستنكر جوع الآخرين، لكنه من ثم يستأنف القول: «تحت الأعين الطامعة من هذه الحشود الغفيرة التي ترجو الأمل والحياة دُفعنا نحن اليهود والمسيحيين إلى هوامش التاريخ، وقريبًا لن يبقى هناك من يكلف نفسه عناء التمييز بين كاثوليكي وبروتستانتي أو بين يهودي ومسيحي». ويكتب قائلًا حتى الماركسية التي جمعت كونيّتُها يومًا هذه الدياناتِ في وحدة جديدة «سوف [...] تضيع في اتساع هذه الحضارات الأجنبية والمواضي العصية»[29]. إنه يدعو إلى قرابة جديدة بين المسيحيين واليهود لمحاربة هذا الصعود «في ما لا يمكن تسميته إلا بالهمجية».

أود أن أؤكد هنا تذبذب موجود لدى ليفيناس بين المعنى قبل الأنطولوجي لـ «الاضطهاد» - وهو المقترن باعتداء يحدث قبل أيِّ أنطولوجيا - ومعنى أنطولوجي بالكامل لـ «الاضطهاد» وهو الذي يأتي ليُعرّف «جوهر» الشعب. على نحو مماثل، من خلال البدل في نهاية الفقرة «باسم المسؤولية الأصلية»، والذي يحاذي «باسم هذه الديانة اليهودية»، يبدو واضحًا عند هذه النقطة أن هذه المسؤولية الأصلية وتاليًا قبل الأنطولوجية مماثلة لجوهر الديانة اليهودية. كي تكون هذه السمة مميّزة للديانة اليهودية على وجه التحديد لا يمكنها أن تكون سمة مميِّزة لجميع الأديان، وهو يوضح ذلك حين يحذر من جميع التقاليد الدينية التي تتعذر إحالتها على «تاريخ القديسين وإلى إبراهيم واسحق ويعقوب»[30]. على الرغم مما يصلنا عبر أدائه من سرد مسيء غير قابل للتصديق حول الشعب اليهودي المعرّف بصورة إشكالية مع إسرائيل والمصوَّر بوصفه مضطهَدًا فحسب وليس مضطهِدًا البتة، فيمكن قراءة ليفيناس بشكل مناقض لنفسه إن جاز التعبير والوصولَ إلى نتيجة مغايرة. في الحقيقة تحمل كلمات ليفيناس هنا جراحًا وانتهاكات وتثير معضلة خُلقية عند من يقرأها.

(29) Ibid., p. 165.

(30) Ibid., p. 165.

على الرغم من أنه يعيّن حدود تقليد ديني محدد كونه شرطًا لازمًا للمسؤولية الأخلاقية، موقعًا بالنتيجة بالتقاليد الأخرى بوصفها تهديدات للأخلاقيات، فإنه من المنطقي بالنسبة إلينا أن نصر على اللقاء وجهًا لوجه إن جاز التعبير، وتحديدًا هنا حيث يدعي ليفيناس عدم إمكان حدوث ذلك. علاوة على ذلك، على الرغم من أن كلماته تجرحنا هنا، أو ربما تحديدًا لأنها تجرحنا هنا، فنحن مسؤولون عنه حتى وإن بدت العلاقة مؤلمة في عدم تبادليتها.

يقول لنا ليفيناس إن التعرض للاضطهاد هو الوجه الآخر للمسؤولية تجاه الآخر، الاثنان مرتبطان بشكل أساس وإننا نرى الترابط الموضوعي لهذا في التكافؤ المزدوج للوجه: «إن إغراء القتل هذا واستحالة القتل هذه تشكلان الرؤية الفعلية للوجه». إن التعرض للاضطهاد يمكن أن يؤدي إلى الجريمة بردة فعل، بل إلى إزاحة العدوان الإجرامي تجاه هؤلاء الذين لم يكونوا بأي شكل سببًا في الإصابات التي يسعى المرء بسببها إلى الانتقام. لكن بالنسبة إلى ليفيناس ينشأ المطلب الأخلاقي تحديدًا من أنسنة الوجه: هذا الشخص الذي يغريني قتله دفاعًا عن نفسي هو «شخص يلتمس مني مطلبًا، وهو ما يمنعني من أن أكون المضطِهد في دور معاكس». بالطبع هناك فارق عندما نجادل في أن نشوء المسؤولية من حالة التعرض للاضطهاد هو ادعاء قهري ومخالف للبديهة، ولا سيما حين لا تعني المسؤولية تعريف المرء كسبب للفعل المؤذي الذي يرتكبه الآخر. لكن أن نجادل أن أي جماعة من الناس متشكلة تاريخيًا هي دائمًا مضطهَدة وليست مضطهِدة البتة من حيث التعريف، يبدو أنه جدال لا يربك المستويات الأنطولوجية وقبل الأنطولوجية فحسب وإنما يجيز عدم مسؤولية غير مقبولة ولجوءًا لا حد له إلى العدائية باسم «الدفاع عن النفس». في الواقع، لليهود تاريخ ثقافي معقد يتضمن المعاناة من معاداة السامية والمذابح ومعسكرات التركيز، حيث ذُبح أكثر من ستة ملايين يهودي. لكن ثمة أيضًا تاريخ التقاليد الثقافية والدينية وكثير منها سابق على الصهيونية، وثمة تاريخ أكثر تكدرًا مما هو معروف عادة للعلاقة بإسرائيل، حيث يُعدُّ أنموذجًا إشكاليًا، بل وحتى غير مقبول وقضية سياسية. القول إن الاضطهاد هو جوهر الديانة اليهودية لا يتغاضى عن القوة والعدائية التي تمارس باسم الديانة اليهودية فحسب، بل

يحول دون تحليل تاريخي وثقافي من شأنه أن يكون معقدًا ومحددًا من خلال اللجوء إلى حالة واحدة قبل أنطولوجية، حالة مفهومة على أنها عالمية ومُعرَّفة بوصفها الحقيقة العابرة التاريخ والمعرِّفة للشعب اليهودي.

من الذي يملك وجهًا؟

إذًا ما الذي طرأ على الوجه في مقالة ليفيناس هذه؟ أين توجيهه المؤنسِن ووصيته بالبقاء منسجمًا مع حياة الآخر غير المستقرة ومطلبه بأن أتجرد في علائقية تضع الآخر دائمًا في المقام الأول؟ على نحو مفاجئ، ثمة شكل ليس لوجه وإنما لحشد بلا وجوه، والحشد لا يهدد بالتهام هذه الـ «أنا» فحسب، بل الـ «نحن» الجمعية التي خلافًا لفهم المشيحانية وجدت نفسها في الموقف التاريخي تنهض وحدها، أو مع قريبتها المسيحية، بروح العالميّة ذاتها. ما من إسلام جدير بالذكر هنا، ما من عرب مذكورين هنا، ثمة ما هو آسيوي بشكل مبهم فحسب، من دون وجه، يهدد بالالتهام، لكنه يهدد أيضًا الشعب الذي تتمثل مهمته المختارة بالنهوض بالعالمية وهو بهذا يهدد العالميّة نفسها. لا يمكن أن يكون هناك أي وصية تصدر من وجه هذا الآخر، حيث إن هذا الآخر بلا وجه وهو يهدد بتقويض التقليد من حيث ينشأ الوجه برمته كما تراث الوصية ذاتها برمته.

يمكننا أن نرى هنا الافتراض الأشكنازي الذي يوافق على المشهد الأخلاقي الليفيناسي، والمتمثل في فكرة أن التاريخ اليهودي الجوهري هو تاريخ يهود أوروبا وليس تاريخ السفارديين (المنحدرين من يهود إسبانيا والبرتغال) أو المزراحيين (المنحدرين من شمال أفريقيا والثقافات اليهودية العربية). وما نقرأه أيضًا بين هذه السطور أو في آخرها هو مناقشة صريحة لمصلحة حكم الأغلبية اليهودية في إسرائيل. إن خوفه من الالتهام هو تحديدًا ذلك الذي نسمعه مُعبَرًا عنه من طرف بعض الإسرائيليين الذين يخشون ما قد تعنيه مقاسمة السلطة أو التعايش. لقد اختفى من المشهد بالتأكيد أي معنى للصهيونية بوصفها فلسفة للتعايش. يشير ليفيناس صراحة إلى «المصير الاستثنائي» للديانة اليهودية ويعارض الإسلام بوصفه «دينًا مؤسَّسًا»، أي إنه أُحدث بصورة ملهِمة بواسطة قائد شق طريقه عبر شعوب غافلة. لكن بالتأكيد،

لا يمكن ليفيناس أن يطلق ادعاءه هذا حول قصور الإسلام إلا بنسيانه أن الديانة اليهودية مؤسَّسة أيضًا وعلى يد موسى المصريّ.

النسيان إياه إنْ هو إلا نسيان تبعيّ. لذا، حري بنا ألا نلتفت إلى فرويد فحسب وهو الذي قد تذكّر، بل أيضًا إلى سعيد الذي يتذكر أنه إن كان للديانة اليهودية من معنى فسيكون بحكم تضمينها المعرِّف في ما هو غير يهودي. هذه «الحشود الجائعة» التي يخشاها ليفيناس، والتي تهدد بالنهوض وتدمير الأساس اليهودي - المسيحي لفكرة ليفيناس عن «الحضارة» هم، كما يرى سعيد، الأناس المحتاجون والمطرودون واللاجئون الذين تحافظ شتاتية الديانة اليهودية معهم على تضامن خُلقي. للمفارقة، إن سعيد هو الذي يصبح في لحظة كهذه المؤسس غير الأوروبي للديانة اليهودية أو في الأقل هو الشخص الذي يلتمس ردّ الديانة اليهودية إلى علاقتها التأسيسية بهؤلاء الذين هم ليسوا يهودًا. سوف تتذكرون إشارته إلى الميزة التشردية والشتاتية للحياة اليهودية التي تتحاذى «في عصرنا حيث انتقالات الأعداد الهائلة» مع «اللاجئين والمنفيين والمغتربين والمهاجرين»[31]. إن سعي ليفيناس إلى حماية الديانة اليهودية يقوم ضد هذه «الحشود»، أما بالنسبة إلى سعيد فهذه الجماعات هي تحديدًا مَن تلتمس المطلب الأخلاقي والسياسي منا ومن اليهود الذين خضعوا للاضطهاد والطرد على مر التاريخ، والذين يملكون دوافع وجيهة للاستجابة إليهم كيفما استطاعوا. يبدو أن هذه الاستجابية هي ما عناه ليفيناس بالأخلاقي، لكن إن كانت الحشود «بلا وجوه» فليس ثمة استجابة ممكنة أو واجبة.

مع ذلك، فإن استجابة لازمة تتطلب أن نفهم سعيد بوصفه يؤسس لمستقبل سياسي مختلف عن ذاك الذي قدمه ليفيناس صراحة. إن الآخر ليس ببساطة على الجانب البعيد من الحدود المفروضة والباقية ذاتيًا من خلال العنف، وليس من جدار فاصل يمكنه أن يبطل المطلب الأخلاقي للاستجابة إلى معاناة الآخر. كيف لنا أن نفكر في مسؤولية كهذه عبر حدود يراد بها تفرقة السكان ومنع اختلاطهم وتصيير شعب كامل بلا وجوه يعيش في المعدّل بأقل

(31) Said, *Freud*, p. 53.

من دولارين في اليوم الواحد؟ لم يكن لبوبر أن يتصور الجدار الفاصل وإن كان مدركًا وجود من يعارض بشكل دائم فكرة «العيش معًا». أما الآن، بعد أن أصبح «العيش المنفصل» مفروضًا من خلال الحدود وجدُر الحراسة العنيفة فكيف لنا أن نفكر في الالتزام تجاه الآخر حين يصبح الوجه متعذرًا على الرؤية بكل ما للكلمة من معنى، حين تخفي وسائل الإعلام الوجه وحين تجمع صحيفة **هآرتس** الأموال لفقراء إسرائيل بالاستعانة بصور فوتوغرافية، لكن هذه الصور ليست لأولئك الذين يقاسون الجوع الشديد داخل حدود الحراسة العنيفة في غزة، وهم الذين حُجبت معاناتهم بشكل ممنهج؟ ما لا شك فيه هو أن هناك شيئًا من الصحة في اعتقاد بوبر في إمكان نشوء الأشكال السياسية للتحالف من أساليب الحياة التي تضمنت العيش معًا والعمل معًا بطرائق غير مُمأسَسة، وأن هذه التحالفات قد توافر الأساس والأنموذج للجمعيات التعاونية التي تبحث عن حلول لاعنفية عادلة للصراعات التي تبدو مستعصية الحل. ومع أن تشكيل جماعات كهذه أمر حاسم - مؤسسات تعليمية ثنائية اللغة وإنتاجات مسرحية ثنائية اللغة وحركات مقاومة تعاونية - إلا أن المشكلة الأكبر تكمن في «لاوجهية» معينة أصبحت هي المعيار في وسائل الإعلام المهيمنة. إذا كان الانتماء إلى أمة إسرائيل شرطًا أساسًا للتوجه الأخلاقي، فهذا يعني أنه لا يمكن أن يوجد توجه خُلقي تجاه هؤلاء الذين هم خارج أسوار الدولة - الأمة، عند هذه النقطة ليس هناك آخر، ما يعني أن المطالبة الأخلاقية قد أُبطلت. علاوة على ذلك، اعتقد بوبر أن بإمكانه متابعة مشروعات العيش المشترك ضمن بنية كولونيالية، وقد شدّد على حقوق اليهود في المطالبة بالمزيد من الأراضي. إن رؤيته - ثنائية القومية والكولونيالية والصهيونية ثقافيًا - تستمر في التردد على مشروعات العيش المشترك هذه التي اعتقد إمكان فاعليتها داخل بنية القهر الاستعماري. إنه من خلال حلّ القهر الاستعماري فحسب يمكن للعيش المشترك أن يصبح ممكنًا.

مع ذلك، ما الذي سيدفع المستعمرين إلى النظر في إعادة تشكيل ذلك الكيان السياسي على مبادئ المساواة والتعددية الاجتماعية؟ يلوح سعيد باتجاه تحالف سياسي وأخلاقي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال العيش إلى جانب قومية

المرء وجعل الحدود في مركز التحليل والسماح بنزع مركزية روح القومية. وأنا أضيف أنه لأمر مهم معرفة إن كانت هذه القومية تخص دولة - أمة مُعسكَرة أم أنها قومية تخص هؤلاء الذين ما عرفوا دولة قط. ومع ذلك قد نرى مطالبته بمنزلة طريقة للتفكير في أي أمة مستقبلية محتملة (إسرائيل أو فلسطين أو إسرائيل/ فلسطين) وكيف يجب أن ينطوي التزامها شعبها الخاص على التزام مرافق للتعايش مع الآخرين.

أمم

ما معنى أن نشرع في ممارسة إبطال القومية والتصدي لادعاءاتها والبدء بالإحساس والتفكير خارج متناولها؟ أيكون هذا مشابهًا لما رآه سعيد حول أهمية الإبقاء على حالة شتاتية من أجل كيان سياسي جديد لا تستطيع الهوية من خلاله أن تعود إلى نفسها بالكامل البتة، وحيث تبقى الهوية ملقاة في شبكة من العلاقات غير قادرة على طمس الاختلاف أو العودة إلى الهوية البسيطة؟ إنها ليست مسألة اكتشاف أن ما أنا عليه يعتمد على «أنت» هي ليست «أنا» فحسب، بل أن قدرتي عينها على الارتباط والأحرى على الحب توجب تجريدًا مستمرًا لهذه الـ «أنا». أنا أرتئي أنها فكرة أكثر راديكالية من تصور بوبر للـ «أنا» والـ «أنت». إنها تنتمي إلى ليفيناس الشتاتي، وهي فكرة نراها بشكل لافت متجسدة في أعمال إدوارد سعيد.

على نحو مفاجئ، علينا أن نفكر في ماهية الشيء الذي يمكن أن يحبه المرء أخيرًا من أجل أن يغادر مطالبات القومية. دعونا ننظر في اثنين من المقتبسات أحدهما من حنّة آرندت والآخر من محمود درويش. يبدو أنهما في محادثة أحدهما مع الآخر، وأنا أقدمهما كأمثلة على أسلوب العيش إلى جانب القومية. كما هو معروف، انتُقدت آرندت من قبل غيرشوم شوليم (Gershom Scholem) وغيره بعد أن نشرت كتابها **آيخمان في القدس**. لقّب شوليم آرندت بـ «متحجرة القلب» لتركيزها على ما عدّته رؤى قاصرة للسياسة اليهودية في ذلك الوقت. كتب شوليم إليها في عام 1963 من القدس: «ثمة مفهوم في التقليد اليهودي يصعب تعريفه إلا أنه محسوس بما يكفي وهو ما نعرفه

بـ Ahabath Israel: «حب الشعب اليهودي...» أمّا عندك عزيزتي حنة وكما هي الحال عند العديد من المثقفين الآتين من اليسار الألماني أكاد لا أجد أثرًا له». وتردّ آرندت مجادِلةً بداية على مجيئها من اليسار الألماني (وفي الحقيقة هي لم تكن ماركسية) ثم تجيب بشيء يثير الاهتمام للغاية حول اتهامها بالتقاعس عن حب الشعب اليهودي بما يكفي. تكتب آرندت:

أنت محق تمامًا، ليس يثيرني «حب» من هذا القبيل وذلك لسببين: إنني لـم «أحب» في حياتي قط أي شعب أو مجموع، لا الشعب الألماني ولا الفرنسي ولا الأميركي ولا الطبقة العاملة ولا أي شيء من هذا القبيل. أنا في حقيقة الأمر أحب أصدقائي «فحسب» ونوع الحب الوحيد الذي أعرفه وأؤمن به هو حب الأشخاص. ثانيًا، كوني يهودية يتراءى لي «حب اليهود» هذا كشيء مريب نوعًا ما؛ إذ لا يمكنني أن أحب نفسي أو أي شيء أعرف أنه جزء لا يتجزأ من ذاتي. لتوضيح ذلك، دعني أخبرك بمحادثة أجريتها في إسرائيل مع شخصية سياسية بارزة كانت تدافع - بشكل كارثي في رأيي - عن عدم الفصل بين الدين والدولة في إسرائيل. وقد جرى ما قاله - ما عدت أذكر الكلمات تمامًا - على هذا النحو: «أنتِ سوف تتفهمين أنني اشتراكي لا أؤمن بالله بالطبع؛ أنا أؤمن بالشعب اليهودي». لقد وجدتُه تصريحًا صادمًا وكوني مصدومة للغاية لم أردَّ في حينه. لكن كان بإمكاني أن أجيب: إن عظمة هذا الشعب كانت حين آمن بالله، وقد آمن به بطريقة حيث كان حبه له والثقة به أعظم من خشيته له. والآن هذا الشعب يؤمن بذاته فحسب؟ ما الخير الناتج من ذلك؟ حسنًا، بهذا المعنى أنا لا «أحب» اليهود ولا «أؤمن» بهم؛ أنا أنتمي إليهم ليس إلا ومن دون نزاع أو جدل بطبيعة الحال[32].

في كتاب درويش **ذاكرة للنسيان** وفي سرده الأدبي لتفجيرات بيروت في عام 1982 وصف مشهدًا مع حبيبته اليهودية. هما يمارسان الحب وهو قد شعر بالنعاس. هو على دراية بأن عليه أن يقدم تقريرًا للشرطة الإسرائيلية كي يتفادى السجن أو الترحيل الدائم. هو صاحب الصوت الأول في المقتبس التالي:

---

(32) Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Edited and with an introd. by Ron H. Feldman (New York: Grove Press, 1978), p. 247.

يسأل: هل تعرف الشرطة عنوان هذا البيت؟

تُجيب هي: لا أظن ذلك، لكن الأمن العسكري يعرفه. هل تكره اليهود؟

قلت: «أحبك الآن».

قالت: «ليس هذا جوابًا واضحًا».

قلت: «وليس السؤال واضحًا، كأن أسألك: 'هل تحبين العرب؟'».

قالت: «ليس هذا سؤالًا».

قلت: «ولماذا كان سؤالك سؤالًا»؟

قالت: «لأن فينا عقدة ونحتاج إلى إجابة أكثر من حاجتكم إليها».

قلت: «هل أنت حمقاء»؟

قالت: «قليلًا. ولكن لم تقل لي إن كنت تحب اليهود أم تكرههم»؟

قلت: «لا أعرف لا ولا أريد أن أعرف. ولكنني أعرف أني أحب مسرحيات يوربيدوس وشكسبير وأحب السمك المقلي والبطاطا المسلوقة وموسيقى موزارت ومدينة حيفا وأحب العنب والمحاورات الذكية وفصل الخريف ومرحلة بيكاسو الزرقاء وأحب النبيذ وغموض الشعر الناضج. أما اليهود، فليسوا سؤالًا للحب أو المقت».

قالت: «هل أنت أحمق»؟

قلت: «قليلًا».

قالت: «هل تحب القهوة»؟

قلت: «أحب القهوة وأحب رائحة القهوة».

نهضت عاريةً حتى مني فأحسست بوجع من خلعوا عضوًا من أعضائه(33).

---

(33) = Mahmoud Darwish, *Memory for Forgetfulness: August, Beirut, 1982*, Translated, with an

لاحقًا، يغير لهجته، وإذا هو يغيرها مرة أخرى: تسأله: «وأنت، بماذا تحلم»؟ ويجيب: «بأن أتوقف عن حبك». تسأل: «هل تحبني»؟ يجيب: «لا... لا أحبك.. هل تعلمين أن أمك سارة قد شردت أمي هاجر في الصحراء»؟ تسأل: «وما ذنبي أنا ألهذا لا تحبني»؟ فيجيب: «لا ذنب لك ولهذا لا أحبك أو أحبك...»[34].

يحمل هذا السطر الأخير في طياته مفارقة. أنا لا أحبك أو أحبك. كيف لنا أن نقرأ هذا الانفصال/ الاتصال الأخير؟ إنه قرب ونفور على حد سواء؛ هو غير مستقر؛ وهو ليس من عقل واحد. لعله قيل ليكون الشعور والمغزى العاطفي لاتحاد ضروري ومستحيل وليكون المنطق الغريب الذي يتمنى المرء من خلاله الرحيل ويصر على البقاء. إن ثنائية القومية بالتأكيد ليست حبًا، لكن يمكننا القول إن ثمة ارتباطًا ضروريًا ومستحيلًا يجعل من الاستهزاء بالهوية تناقضًا ينشأ من نزع مركزية الروح القومية ويشكل الأساس لمطلب أخلاقي دائم. شيء ما غير محسوم، هو ذلك القلق من التناقض وتلك الشروط الشتاتية لكيان سياسي جديد، هي مهمة مستحيلة وهي بذلك الأكثر أهمية[35].

= introduction by Ibrahim Muhawi, Literature of the Middle East (Berkeley, CA: University of California Press, 1995), pp. 124-125.

(34) Ibid., p. 125.

(35) أو بذلك يكتب الشاعر محمود درويش في «طباق» (http:/mondediplo.com/2005/01/15said)، مرثيته لسعيد، التي نوقشت في الفصل الخامس، حين يفترض صوت سعيد: «وأما أنا، فحنيني صراع على حاضر يمسك الغد من خصيتيه.

وقال: إذا مُتّ قبلك
أوصيك بالمستحيل!
سألت: هل المستحيل بعيد؟
فقال: على بُعد جيل
سألتُ: وإن مُتّ قبلك؟
قال: أعزّي جبال الجليل
وأكتبُ: «ليس الجمالي إلا
بلوغ الملائم». والآن، لا تنس:
إن مُتّ قبلك أوصيك بالمستحيل!»

الفصل الثاني

غير قادر على القتل
ليفيناس ضد ليفيناس[1]

«عند التعرض للجروح والإساءات والإحساس بصوابية تحمل المسؤولية تُستحضر الذات بوصفها عصية على الاستبدال وبوصفها مكرسة للآخرين من دون أن تكون قادرة على الاستقالة، وهكذا بوصفها متقمّصة كي تمنح نفسها وتعاني وتعطي».

ليفيناس، **بخلاف الوجود**

(1) ظهرت النسخة الأصلية من هذه الدراسة في: «Être en relation avec autrui face à face, c'est ne pas pouvoir tuer,» dans: Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (eds.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, épiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 2007).

وأعيد الاشتغال عليها من أجل النشر هنا.

ماذا الذي يأمر الوجه به؟

ذكر ليفيناس في مناسبات عدة أن «الوجه هو ما لا يستطيع المرء قتله». في الواقع، هذه الملحوظة بالغة الأهمية، إن لم يكن لشيء فلمعرفتنا أنه - وبالمعنى الحرفي تمامًا - يمكن قتل الجسد ومعه وجه من نوع ما. لكن في حال كان ليفيناس محقًا - ودعونا نبدأ بهذا الافتراض - فسيترتب عن ذلك، كما يبدو، أنه على الرغم من إمكان قتل الجسد، فإنّ الوجه لا يُقتل معه. هو لا يقول إن الوجه أبديّ ولهذا السبب لا يمكن القضاء عليه. الأحرى، إن الوجه يحمل تحريمًا للقتل لا يسعه إلا أن يُلزم الشخص الذي يلتقي ذلك الوجه ويجعله خاضعًا للتحريم الذي يوصله الوجه. وإذا حاول الشخص أن يتحدى التحريم فسيفقد قدرته على رؤية الوجه. وإذا رأى الشخص الوجه، لكن لم ير التحريم فسيفقد الشخص الوجه بطريقة أخرى. سيكون سهلًا تمامًا لو كان لنا أن نقول إن الوجه إنما هو كلمة أخرى مرادفة لتحريم القتل، لكن الوجه ليس بكلمة وليس مجرد كلمة على الرغم من إمكان إيصاله عبر الكلمات. إذا ما أوصل الوجه الوصية فهذا يعني أن الكلمة ستنطق عبر «الوجه»، وفي الواقع أيًّا كان ما تنم عنه الوصية فهو يصبح وجهًا. قد نسأل أيضًا عن إمكان إبلاغ تحريم القتل عبر وسيلة أخرى غير الوجه. لكننا في هذا السؤال نأخذ الوجه بحَرفية زائدة. إذا تم إبلاغ التحريم فسنصبح ملزمين هذا التحريم، ما يعني أننا أصبحنا خاضعين للوجه. لذا سيتبين في النهاية أنه ما من طريقة لفصل الوجه عن التحريم ذاته. أو الأحرى ما من طريقة لفصل الوجه عن ذلك الالتقاء المحدد مع الوجه الذي نحن خاضعون له والذي لا يسعنا إلا أن نكون خاضعين له، في وجه الذي لم نختره في حقيقة

الأمر، وقد ألزمَنا مثلما نحن ملزمون التحريم المفروض علينا. هو ليس تحريمًا يمكننا أن نقول له لا؛ بعبارة أخرى، هو ليس وجهًا بإمكاننا أن ننصرف عنه مع أننا في بعض الأحيان وبصورة واضحة نفعل تمامًا ما لا يمكننا فعله، مغتصبين قوة لا نمتلكها أو في الأقل ينبغي لنا ألا نمتلكها.

إذًا علاوة على السؤال عن القدرة أو القوة (pouvoir) ثمة سؤال متضمَّن في تحريم القتل هذا وهو ما «الممكن» فعله. علينا أن نفهم المفارقة التالية: نحن لا نمتلك القوة للانصراف عن هذا الوجه مع أن انصراف الناس عن الوجوه طوال الوقت أمر صحيح. في وسع الناس أن ينصرفوا عن الوجه وهم حين يفعلون ذلك إنما يحاولون الهروب من هذا الضعف (sans pouvoir) كي يصبحوا أولي قوة. إذا قلنا إن في وسع الناس الانصراف عن الوجه، وقد انصرفوا عنه، وهم ينصرفون عنه كل الوقت، فنحن نقول إنهم يؤكدون قوة حيث لا قوةَ وبذلك يُبطلون الادعاء أنْ ليس في وسعنا الانصراف، وهذه الاستجابة إلى الوجه سابقة على الاختيار، فهي معتمدة على قوة ليست ملكنا بصورة صحيحة. لكن حتى لو قلنا هذا، معرّفين بذلك هذه المطالبة الأخلاقية اللازمة علينا بوصفها سابقة على أي قوة وتاليًا على أي سياسة، فيجب علينا أن نفهم لماذا وكيف يحدث الانصراف إياه. على سبيل المثال، حين نؤكد انصراف الناس عن الوجه في الأوقات كلها، فنحن نقول إنهم يتخذون قوة معينة مواجهةً للمطلب كي يبقوا في عوز للقوة؛ إنها طريقة أخرى للادعاء أن السياسي يحلّ محل الأخلاقي. بالتأكيد، يمكن المرء أن يرد: حقيقة انصراف الجميع عن الوجه كل الوقت هي بمنزلة الإشارة إلى أنه يجب علينا إجمالًا أن ننبذ ميدان القوة – ميدان السياسة – لمصلحة هذه المطالبة الأخلاقية وأن ننظر في تشوّه الأخلاقي الذي ينفذه السياسي بصورة دائمة. لكن هذا الاستنتاج يرفض السياسي بشكل فاعل والواضح أن ليفيناس لم ير أن ذلك كان ممكنًا.

أوضح ليفيناس نفسه أن العلاقة الأخلاقية التي توخاها الوجه ليست مثل الميدان السياسي. يتضمن السياسيّ عددًا كبيرًا من الأشخاص ولا يقتصر على الزوج الأخلاقي المتمثّل في الـ «أنا» والـ «أنت» فحسب. ينفصل هذا الزوج

بواسطة «الغائب»، وهي وسيلة مختصرة للإشارة إلى أولئك الذين يُشار إليهم في صيغة الغائب، أولئك الذين لا نرى وجوههم لكننا ملزمون العيش معهم وفقًا لشروط تعاقدية تصيّرنا قابلين للاستبدال. إنه من خلال الغائب وتجاوز الزوج نُدخَل في نظام قابلية حساب - نظام عدالة توزيع - القوانين التي تتغاضى عنها الأغلبية وكذلك في ميدان السياسيّ المفهوم بوصفه مجموعة من القواعد القابلة للشكلنة. مع أن البعد الاجتماعي للسياسيّ لا ينفي الأخلاقيّ ومطالبته فإنه لا يزال صعبًا القول بأي طريقة تصمد هذه المطالبة الأخلاقية في الميدان الاجتماعي والسياسي. يبدو أن الأخلاقيّ في النتيجة يتمحور حول وصية «لا تقتل»، ومع هذا لم يتبنّ ليفيناس مبدأ المسالمة في سياسته. هل ينجو الوجه في ميدان السياسيّ؟ وإن نجا فما الشكل الذي يأخذه وكيف يترك أثره؟

أطرح هذا السؤال لأن شخصًا قد يميل إلى القول إن وصية «لا تقتلْ» وفقًا لليفيناس مطلقة وتأسيسية، وإنها الوصية التي يبلّغها الوجه أكثر من أي وصية أخرى وهي التي تشكل «القول» (le dire) والمعنى الدقيق للوجه. حين يشير إلى «وجه» الآخر فهو يشير إلى الوجه «قبل كل محاكاة [...] قبل كل تعبير لفظي (avant toute mimique... avant toute expression verbale)»[2]، حيث يكون الوجه صوتًا، وحيث لا ينشأ الصوت من الوجه عبر الفم، لكنه هو الوجه وهو اسم آخر للوجه واسم أيضًا لما يتعذر تسميته بشكل صحيح على الإطلاق[3]. لقد أوتينا هذا الوجه على أنه صوت وهكذا سُئلنا أن نسمح باختلاط المجازات الخاص هذا بين ما يظهر وما يُسمع. إن الصوت الذي هو الوجه هو «وصية» (une voix qui commande)[4]، وهو أيضًا «مخاطبة» موجَّهة نحوي تأمرني «ألا

---

(2) Emmanuel Levinas, *Entre nous: Thinking of the other*, p. 169, and *Entre nous: Essais sur le penser-a-l'autre*, p. 175.

(3) شرح شوليم أن القبّاليين فسروا التوراة في طرائق مجازية عدة. إحداها، مقترحة في [كتاب] الزوهار (Zohar)، هي أن «كل كلمة، في الواقع، كل حرف، له عدة هيئات أو 'وجوه'». يُنظر:
Gershom Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, Translated by Ralph Manheim (New York: Schocken Books, 1965), p. 62.

(4) Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Translated by Séan Hand, Johns Hopkins Jewish Studies (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), p. 175.

أكون غير مكترث لذلك الموت». إن موت الآخر هو في الوجه، لكن ما يقصده ليفيناس بهذا ليس سوى أن «النظرة» (le regard) التي بها يواجه الآخر العالم تحمل دلالة مزدوجة: من جهة أولى هي هشة ومتزعزعة، لكنها أيضًا، من جهة أخرى، «سلطة» (une autorité)، سلطة الوصية ذاتها. هكذا يكون المرء في وجه الآخر مدركًا أن هذا الآخر ضعيف وأن حياة الآخر متزعزعة ومعرضة للخطر والموت؛ لكن المرء مدرك عنفه الخاص أيضًا، مدرك قدرته الخاصة على التسبب بموت الآخر وقدرته على أن يكون أداةً بإمكانها أن تعرض الآخر لفنائه. هكذا، يدل الوجه على تزعزع الآخر وعلى أذى يمكن أن يلحقه عنفي الخاص أيضًا، لكنه يدل كذلك على تحريم العنف الذي يبث فيّ خوفًا من عنفي الخاص، وهو ما يسميه ليفيناس «الخوف من كل العنف والاستبداد الذي يجازف وجودي، على الرغم من حسن نياته، بارتكابه» (crainte pour tout ce que mon exister, malgré l'innocence de ses intentions, risqué de commettre du violence et d'usurpation)[5].

إن المسؤولية التي أحملها، أو الأحرى التي تطالبني بنفسها في هذه اللحظة، هي نتيجة التزعزع الذي أراه والعنف الذي قد أتسبب به والخوف من ذلك العنف. في النتيجة، يجب على الخوف أن يلجم العنف، لكن هذا لا يحدث دفعة واحدة. في الحقيقة، إن المسؤولية غير المحدودة التي أحملها تجاه الآخر هي – على وجه التحديد – نتيجة الصراع المستمر بين الخوف المثار داخلي من طريق الوصية والعنف الذي يحتمل أن يلحقه وجودي بالآخر. إذا كنت أخاف على الآخر فهذا لأنني أعرف أن الآخر يمكن تدميره من طرف كائنات مثلي أنا. في حال كنت ملزمًا ألا أكون غير مكترث تجاه موت الآخر فهذا لأن الآخر بالنسبة إلي ليس واحدًا من بين كثر، بل هو على وجه التحديد الآخر الذي أنا معني به. يكتب ليفيناس:

> «يبدو كما لو أنه، في تعددية الأشخاص، قد تبين أن الرجل الآخر على نحو مفاجئ ومتناقض – وعلى الضد من منطق الجنس (la logique

(5) Levinas, *Entre nous: Thinking*, p. 169, et *entre nous: Essais*, p. 175.

(du genre – هو الشخص الذي عنيَني أنا أمره بامتياز؛ كما لو أني واحد في جملة آخرين ووجدتُ نفسي – على وجه التحديد، أنا أو نفسي – الشخص الذي استُدعي (assigné) وسمع صيغة الأمر كمتلقٍّ حصري (destinataire exclusive)، كما لو أن صيغة الأمر اتجهت إليّ وحدي وقبل أي أحد (avant tout)؛ كما لو أني من الآن فصاعدًا مختار (élu) وفريد ويجب علي أن أجيب عن الموت وتاليًا عن حياة الآخر (d'autrui)»[6].

هكذا يمزق وجهُ الآخر الشكلانيات كلَّها، لأن الشكلانية تجعلني أعامل كل آخر باهتمام متساو، وبناء عليه لن يكون لأي آخر – في أي حال من الأحوال – مطالبة واحدة لازمة عليّ. لكن هل بإمكاننا حقًا الاستغناء عن الشكلانيات كلها؟ وإن لم يكن بإمكاننا الاستغناء عن الشكلانيات كلها – بما في ذلك مبدأ المساواة الراديكالية – فكيف لنا أن نفكر في الوجه في ما يتعلق بهذه المعايير السياسية؟ هل ينبغي أن يكون الوجه مفردًا بشكل دائم أو هل يمكنه أن يمتد إلى التعدد؟ إذا لم يكن الوجه بالضرورة وجهًا بشريًا – قد يكون صوتًا أو بكاءً – ولا قابلًا للاختزال إلى وجه شخص واحد فهل يمكن أن يُعمَّم على جميع الأشخاص إلى الحد الذي يظهرون فيه، على وجه التحديد، محط عناية بالنسبة إلي (لكن بحسب رأيه فإنّ هذا للأشخاص وليس للحيوانات غير البشرية)؟ هل يكون هذا تصدعًا في الطريقة التي نفكر بها في التعددية أم أنه ينطوي على دخول الأخلاقيّ – على وجه التحديد – في صوغ التعددية نفسها؟ هل ينطوي على إلغاء لشكلنة التعددية؟ هل يمكن الوجه أن يكون بمنزلة أمر ضد العنف الموجّه إلى كل فرد بمن في ذلك أولئك ذوو الأوجه البسيطة تمامًا التي لا أعرفها؟ هل يمكن المرء أن يستخلص سياسة لا عنفية من الأمر الليفيناسي أو هل يمكن الاستجابة إلى وجوه الجموع؟

أين نجد الوجه؟

أود أن أشير إلى أن الأمر الأخلاقي ومع أنه «سابق» على الميدان السياسي

---

(6) Levinas, *entre nous: Thinking*, and *entre nous: Essais*, pp. 198-199.

إلا أنه يظهر بالنسبة إلى ليفيناس على وجه التحديد ضمن أحكام الصراع السياسي. على الرغم من أن هذين الميدانين منفصلان وقابلان للفصل بالنسبة إلى ليفيناس، لربما يأتي المطلب الأخلاقي ليكون له معنى محدد بالنسبة إلينا في سياقات سياسية محددة. سيتبين ذلك فعلًا حين نلقى وجه الآخر هشًا وفي حاجة إلى حماية من عدائيتنا الخاصة، نمر بهذا اللقاء في خضم نشاط اجتماعي يكون الصراع فيه جزءًا من تاريخه وحاضره بالفعل. هل سأكون مَغريًا بقتل الآخر لو لم أكن بالفعل في علاقة ما معه أو معها؟ هل أن الأمر هو أن الآخر هش وأن رغبتي في القتل تنبثق في الوجه ذي الهشاشة تلك؟ أم أنني أرى هشاشتي الخاصة هناك ولا يسعني احتمالها أو أنني أرى قدرتي الخاصة على إلحاق الأذى ولا يسعني احتمالها؟ يصوغ ليفيناس الإجابة بشكل واضح للغاية حين يكتب: «إن وجه الآخر في تزعزعه وعجزه عن الدفاع عن نفسه، هو بالنسبة إليَّ إغراء بالقتل ودعوة إلى السلام في آن معًا، هو الـ «لن تقتل»». (le visage d'autre dans sa précarité et son sans-défense... est pour moi à la fois la tentation de tuer et l'appel à la paix, le 'Tu ne tueras pas')[7]. حينئذ يحدث صراع المرء مع عنفه الخاص في ما يتعلق بوجه الآخر.

هل كنت لأكون مَغريًا بقتل ذلك الآخر لو لم تكن أذية ما قد أُلحقت بي فعلًا، أو لو لم يكن متوقعًا - في الأقل - أن تلحق بي؟ هل ندخل قصة سياسية في صميمها لا لشيء إلا كي نلتقي تاليًا المطلبَ الأخلاقي في خضمها؟ يقدم إلينا ليفيناس العديد من الأمثلة التي تدل على انبثاق الأخلاقي في خضم صراع جارٍ بالفعل أو هو في الأقل محتمل. وحتى لو التقينا الآخر بطريقة تشكل انفصالًا عن الاجتماعية والتعددية فقد يكون الميدان الاجتماعي، المنفصَل عنه والمعطَّل بفعل انبثاق الوجه، هو الميدان الاجتماعي نفسه الذي يشكل خلفية لازمة لذلك اللقاء مع الوجه كي يبدأ منه.

---

(7) Emmanuel Lévinas, «Peace and Proximity,» in: Emmanuel Lévinas, *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, Edited by Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley and Robert Bernasconi, Studies in Continental Thought (Bloomington: Indiana University Press, 1996), p.167.

حين يصف ليفيناس اللقاء مع الوجه بأنه «إغراء بالقتل وتحريم للقتل في آن» فهو يشير إلى كلا القلق والرغبة اللذين يولدهما التحريم. وكما كنت قد ناقشت في موضع آخر[8]، يروي ليفيناس قصة يعقوب وعيسو[9]. ينتظر يعقوب وصول عيسو، والمشهد متوتر بمعنى أن حربًا على وشك أن تندلع حول حقوق الميراث والأرض. يستشهد ليفيناس من الكتاب المقدس: «كان يعقوب خائفًا وقلقًا (angoisse) جدًا». يلاحظ ليفيناس، وفقًا للمعلّق راشي، أن يعقوب يمثّل «الفارق بين الخوف والقلق»، ويخلص إلى أن «[يعقوب] كان خائفًا من موته لكنه كان قلقًا من أنه قد يُضطر إلى القتل»[10]. إذا حدث أن اضطُر يعقوب إلى القتل فإنه سيقتل باسم حياته الخاصة، لكن تدميره حياة الآخر بالدفاع عن حياته الخاصة هو عين الانصراف عن الوجه. مثير للاهتمام أن ليس هناك من تبرير للقتل باسم حفظ النفس لدى ليفيناس. فهل يقترح إذًا مسالمة مطلقة، بل وحتى سياسة للتضحية بالنفس من شأنها، في كل حالة، أن تنصرف عن العنف في انصرافها إلى الوجه؟ هل تُترجَم الوصية إلى سياسة مقدِّمة بذلك أساسًا من الكتاب المقدس من أجل تحريم مطلق للعنف كله؟

وفق ما يبدو، الإجابة هي لا. هو يستشهد بالمجلس التلمودي القائل إنه إذا علمت بقدوم شخص ما لقتلك فعليك أن تنهض باكرًا وتستعد للقتل أولًا. هكذا فإن للوجه استثناءاته. وعلى الرغم من أن ليفيناس لم يؤكد فعليًا حفظ النفس كونها قيمة نهائية، إلا أن الدفاع عن النفس يبدو مسألة أخرى. لكن لو لم يكن ليعقوب أن يقتل عيسو لكان عليه أن يجد شيئًا آخر يفعله في رغبته في القتل، فهي رغبة مرتبطة ضمنيًا بالخوف من الموت. إن السبيل الوحيد إلى

(8) يُنظر الفصل الخامس حيث نُشرت بالفعل بعض من أجزاء هذه المناقشة، في:
Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London; New York: Verso, 2004).

(9) عيسو: ورد ذكره في العهد القديم وهو ابن اسحق ورفقة والأخ التوأم ليعقوب وقد ولد قبله فصار هو البكر، غير أن يعقوب اشترى منه البكورة بصحن عدس، ثم فاز يعقوب زورًا بمباركة أبيه الضرير اسحق، منتحلًا شخصية عيسو، وهرب يعقوب بعد أن سلب عيسو البكورة والبركة غير أنه عاد بعد عشرين عامًا واعتذر لأخيه. (المترجم)

(10) Lévinas, «Peace,» p. 164.

عدم استطاعة الأخوين الذهاب إلى الحرب هو تحارب كل منهما مع نفسه ومع الوصية. وهكذا إذا ظهر اللاعنف، فما هو إلا نتيجة لحرب أخرى، حرب يشنها دافع المرء الإجرامي على التحريم الذي يمنع تحققها.

هكذا، فإن اللاعنف لا يأتي بحسب ليفيناس من مكان سلمي، بل الأحرى من توتر دائم بين الخوف من الخضوع إلى العنف والخوف من ممارسته. إن السلام هو نضال فاعل ضد العنف ولا يمكنه أن يكون دون العنف الذي يسعى إلى الحد منه. إن السلام يسمي هذا التوتر لكونه - إلى حد ما - وبشكل دائم عملية عنفية، ومع ذلك فهو نوع من العنف الذي يحدث باسم اللاعنف أيضًا. في الحقيقة، إن المسؤولية التي يجب أن أتحملها عن الآخر تنبثق بصورة مباشرة من تعرضي للاضطهاد والاعتداء من طرف هذا الآخر. هكذا، فإن ثمة عنفًا في العلاقة منذ البداية: إن الآخر يطالبني ضد إرادتي وإن مسؤوليتي تجاه الآخر تنشأ من هذا الإخضاع. إذا فكرنا في الوجه بوصفه ذلك الذي يأمرني ألا أكون غير مكترث لموت الآخر، وفي الأمر بوصفه ما يغصبني قبل أي خيار قد أتخذه، فبالإمكان القول إن هذا الأمر يضطهدني ويحتجزني رهينةً. إنّ وجه الآخر اضطهاديّ منذ البداية. وإذا كان جوهر ذلك الاضطهاد هو تحريم القتل فأنا مُضطهَد إذًا بواسطة أمر الحفاظ على السلام.

بطبيعة الحال، فإن وصية لا تقتلْ - وعلى نحو متناقض - مفروضة عليّ بالقوة: إنها مفروضة على الرغم مني، لذا فهي عنفية بهذا المعنى الدقيق. إن الأمر لا يُبلغ أنني على خطأ من الناحية الأخلاقية، وهو لا يتهمني بأي جريمة محددة. إن كان الوجه «اتهاميًا» فهو كذلك بالمعنى النحوي: هو يتخذني المفعول به خاصته بصرف النظر عن إرادتي. إن هذا الحجز للحرية والإرادة بواسطة الأمر هو عمليته «العنفية» تلك والمفهومة على نحو مباين أنها اضطهاديّة واتهاميّة. من دون هذا العنف لا يمكنني أن أصبح خاضعًا لتحريم العنف. يكتب ليفيناس في كتاب **بخلاف الوجود**: «إن الاضطهاد هو عين اللحظة التي يتم فيها الوصول إلى الفاعل أو مسّه دون وساطة اللوغوس»(11).

= Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, Translated by Alphonso (11)

ويحدث هذا في سياق العيش من دون وعي أو سبب ومن دون اعتماد أي مبدأ. أنا لست مضطهَدًا لسبب وأنا لست مضطهَدًا من طرف فاعل آخر، بل مضطهَد حصرًا من طرف الوجه والصوت والوصية التي تمسني من دون أي سبب وقبل أي إرادة. يشير ليفيناس في كتاب **بخلاف الوجود** أيضًا إلى أن المعاناة (la souffrance) هي أساس المسؤولية وأنه من دون احتجازي رهينة ليس ثمة أي مسؤولية[12]. الأهم من ذلك، إن هذا النوع من الاضطهاد لا يبقيني سليمًا، وفي الواقع يبين هذا الاضطهاد أني لم أكن يومًا سليمًا. أن أكون مسؤولًا عما فعله الآخر فهذا لا يعني أني مَن ارتكب الفعل؛ بل يعني أني أعانيه وأني من خلال المعاناة أتحمل المسؤولية عنه. أنا ما عدت أحلّ في مكاني الخاص. لقد اتخذت مكان الآخر، لكن الأهم من ذلك هو أن الآخر قد اتخذ مكاني حيث غصبني واتخذني رهينة. شيء «آخر» يضع نفسه في مكاني ولا يمكنني أن أفهم مكاني حينها إلا على أن هذا المكان قد حلّ فيه آخرُ بالفعل. إن الآخر ليس «هناك» خارج نطاقي، بل هو يكوّنني بشكل أساس. إن الآخر لا يكوّنني فحسب، فهو يعطلني ويرسخ هذا التعطيل في قلب الإنّية[13] (ipseity) التي هي أنا. إذا استخدمت «الاحتلال» مجازًا هنا فذلك بنيّة مختلطة، حيث إن ليفيناس نفسه سيرفض فهمًا مجازيًا صارمًا للاحتلال أو الاضطهاد. على سبيل المثال هو يشير إلى أن التجربة التاريخية للاضطهاد تؤسس أخلاقيات المسؤولية:

> بالطبع نحن لا ندين للديانة اليهودية بمعاداة السامية بصرف النظر عما قد يقوله سارتر. لكن لعل الجوهر المطلق لإسرائيل، جوهرها الجسدي

= Lingis (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1998), pp. 116-117.

يُقرأ بالفرنسية: «La Persécution est le moment précis où le sujet est atteint ou touché sans la médiation du logos», Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, livre de poche. Biblio essais (Paris: Librairie générale française, 2004), p. 193.

إن ترجمة لينغي (Lingis) خاطئة بصورة مهمة في نقله *sans* هنا إلى «مع».

(12) في الفرنسية، كتب ليفيناس: «Responsibilité dont l'entrée dans l'être ne peut s'effectuer que sans choix» (Ibid., p. 183); «être soi-condition d'otage- c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre» (Ibid., pp. 185-186).

(13) الإنية: مشتق من «إنْ» حرف توكيد ونصب ومعناه أن يتأكد وجود الشيء وماهيته من خلال التعريف. يُنظر: حسن حنفي، **الهوية والاغتراب في الوعي العربي**. (المترجم)

السابق على الحرية التي ستسم تاريخها - هذا التاريخ العالمي بصورة جلية الذي هو من أجل الجميع والمرئي للجميع - لعل الجوهر المطلق لإسرائيل يُستخلص من ميلها الغريزي إلى التضحية اللاإرادية، من تعرضها للاضطهاد [...] أن تكون مضطهَدًا [...] ليس خطيئة أصلية وإنما هو الوجه الآخر من مسؤولية عالمية - مسؤولية تجاه الآخر - هي أكثر قدمًا من أي خطيئة[14].

Nous ne devons certes pas le judaïsme à l'antisémitisme, quoi que Sartre ait pu en dire. Mais, peut-être, l'ultime essence d'Israël, son essence charnelle antérieure à la liberté qui aura marqué son histoire — cette historie manifeste ment universelle, cette histoire *pour tous*, à tous visible — peut-être l'ultime essence d'Israël tient-elle à sa disposition innée au sacrifice involontaire, à son exposition à la persécution... Être persécuté, ... n'est pas péché originel, mais l'envers d'une responsabilité universelle — d'une responsabilité pour l'Autre — plus ancienne que tout péché.[15]

بالتأكيد ثمة لبس ملحوظ في البدل الذي يقدمه ليفيناس إلينا في هذا المقتبَس. إن الاضطهاد كما يبدو هو «ميل غريزي إلى التضحية اللاإرادية»، لكنه «تعرض للاضطهاد» أيضًا؛ في الحالة الأولى يبدو أنه يلمح إلى أن هذا التعرض اللاإرادي خاص باليهود، لكن يبدو لاحقًا في الحالة الثانية أن هذا الاضطهاد محدَّد تاريخيًا حول التجربة اليهودية. في الصياغة الثالثة، يُفهم هذا التخصيص الداخلي أو التاريخي على أنه الاضطهاد الذي يؤسس المسؤولية كما نعرفها. يمكن المرء أن يقرأ ليفيناس بطرائق عدة في هذه الحالة؛ إحداها أن المسؤولية الناشئة من اضطهاد اليهود تجعل نوعًا معينًا من المسؤولية لازمًا وهو نوع مشكَّل أيضًا داخل الإطار اليهودي. لكنني أريد أن أقرأ هذه العبارة على نحو يناقض البديهة - إن صح التعبير - وأن أشير إلى أن هذا النوع من التأطير القومي أو الديني للمسؤولية لن يكون متوافقًا مع مسار تفكير ليفيناس الذي كنا نتتبعه. بالنتيجة هو يشير إلى الفكرة المجازية المحمَّلة لـ «الاحتلال»

(14) Levinas, *Difficult Freedom*, p. 225.

(15) Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*, livre de poche. Biblio essais, 3ème éd. revue et corrigée (Paris: Librairie générale française, 1984), p. 336.

لتوضيح ما قد تكون عليه المسؤولية. في سياق كهذا نتعلم أن وجودنا في أي مكان يعني أن نكون معطَّلين ومعرَّفين بالفعل من طرف الآخرين الذين هم في ذلك المكان. هذا فعل استبدال وهو ما يدعوه أحيانًا اغتصابًا، لكنه ذلك الذي يؤسس المسؤولية تجاه الآخر. هذا سيعني أنه أيًا كانت «الأمة» التي تؤسس ذاتها في مكان الآخر فهي ستكون مرتبطة بذلك الآخر وستكون أمام مسؤولية لا متناهية تجاهه، إنه موقف يتفق على نحو جلي مع ذلك الذي لدى سعيد في أواخر حياته. إذا اضطهد الآخر تلك الذات، ذلك الفاعل القومي، فإن ذلك لا يعفي الفاعل القومي من المسؤولية في أي شكل كان: وعلى العكس من ذلك فإن مسؤولية تولد تحديدًا من ذلك الاضطهاد. ما يترتب عن هذه المسؤولية هو على وجه التحديد نضال من أجل اللاعنف وضد خُلقيات الانتقام وضد قتل الآخر وهو نضال للقاء وجه الآخر واحترامه.

بالطبع من المفيد أن نرى كيف تعامل ليفيناس مع مسألة إسرائيل هذه ومع الأراضي التي تحتلها ومع مسألة الآخر الذي كان هناك وسط هذا المكان ملازمًا مكانه الذي أُخذ واغتُصب، والذي، يمكننا القول، كان لا يزال يطرح مسألة العنف. لكنني أفضل أن أفكر مع ليفيناس ضد ليفيناس وأن أسعى في اتجاه ممكن لخُلقياته وسياساته لم يسع هو فيه. دعونا نتذكر أنه في حال استبدل شيءٌ ما بي غيري أو أن شيئًا ما أخذ مكاني فهذا لا يعني أنه أتى ليكون موجودًا حيثما كنت يومًا أو أني ما عدت موجودًا أو أنه قد تم إنكاري تمامًا بحكم استبدالي بطريقة ما. إن الآخر يتقدم بمطالبات، لكنني منكشف وعرضة للمطالبات بالفعل، وعلى الرغم من أن هذا الموقف غير متبادل بالنسبة لليفيناس ففي وسعنا أن نرى نوعًا معينًا من العاطفة يجتاز إيقاع الانكشاف والمطالبة هذا. في الحقيقة ينطوي الاستبدال على حدوث حالة متعدية معينة بين «أنا المفعول بها me» والآخر لا تقبل الاختزال وليست تحت سيطرتي (خارج سيطرتي). بهذا المعنى ليس الاستبدال فعلًا أحاديًا؛ في الحقيقة هو يجعل أحادية الفعل مستحيلة («la substitution n'est pas un acte, elle est une

«passivité inconvertible en acte»[16]؛ إن كان حدوثه ممكنًا ذات مرة، فهو يحدث غير مرة. إن مكانًا آخر يمتلكني بصورة دائمة، هو يحتجزني رهينة ويضطهدني ويعتدي عليّ على الرغم مني، ومع هذا لايزال هناك هذه الـ «أنا»، أو الأحرى «أنا المفعول بها me»، التي تتعرض للاضطهاد. أن تقول إن «مكاني» هو مكان الآخر فعلًا هو أن تقول إن المكان نفسه لا يُمتلك بصورة أحادية دائمًا وأن مسألة التعايش هذه في المكان نفسه لا مفر منها. إنه في ضوء مسألة التعايش هذه تنشأ مسألة العنف. في الواقع، إن كنتُ مضطهَدًا فهذا دليل أني ملزم بالآخر. لو لم أكن مضطهَدًا بواسطة هذا المطالبة الملقاة على عاتقي لما كنت عرفت المسؤولية على الإطلاق. إن المطالبة الأخلاقية بألا أقتل هي التي تضطهدني وهي تضطهدني تحديدًا لأني قد أُدفع إلى القتل أو قد أضطر إلى أن أستسلم لإرادتي لحظة توجيه وصية لا تقتلْ إلي.

إن متحفًا للتسامح سيبنى في القدس من طرف مركز سيمون فيزنتال (Simon Wiesenthal Center) فوق مقبرة فلسطينية[17]. تجري حاليًا عمليّة إزالة الهياكل العظمية من الموقع بهدف بناء هذا المتحف الذي ستبلغ تكلفته مئة وخمسين مليون دولار. إن هدف المتحف المصرح به شخصيًا هو «تعزيز الوحدة والاحترام ضمن اليهود وبين الناس من جميع المعتقدات». اتُخذت هذه الأرض مقبرة لألف سنة، ويجادل مركز سيمون فيزنتال بأنها تنتمي قانونًا إلى إسرائيل بصرف النظر عن ملكيتها السابقة. يعلّق المستشار القانوني الفلسطيني قائلًا «إنه أمر لا يصدق وغير خُلقي. لا يمكنكم أن تبنوا متحفًا للتسامح على قبور أناس آخرين [...] سيتسبب هذا الأمر بشيء مناقض للتسامح». بإمكاننا القول إذًا إن موقفًا لا يُتسامح معه هو الذي يشكل أسّ متحف التسامح هذا وأساسه، وعلينا أن نسأل فعلًا ما علاقة هذه الدعوة للتسامح بالأرض التي ستُبنى عليها. ثمة نزاعات قانونية قائمة حول من يملك الأرض، لكن هل يمكننا التوقف للحظة والتفكير في مشكلة المكان هذه بالذات قبل التفكير في

---

(16) Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 185.

(17) يُنظر: Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

مسائل القانون والملكية والحقوق؟ هذا المكان الذي يعيش المرء فيه، الذي يطمح المرء إلى بناء ذاكرته الخاصة فيه ويجدها فيه هو مكان عاش فيه آخرون فعلًا وتركوا فيه رفاتهم وهو المكان الذي يسعون إلى تكريم رفات الموتى فيه. يبني المرء ذاكرته من طريق طمس ذاكرة الآخر ويحدث هذا على وجه التحديد باللجوء إلى الأرض، وهي التي يأخذها كلا الطرفين، ما يحيل الأمر إلى القضاء وإلى الشارع. لربما يمكننا التفكير في علاقة خُلقية من شأنها إن جاز التعبير أن تقسّم الأرض، أو الأحرى أن تبيّن أن الأرض الممتلكة قد حلَّ فيها الآخر فعلًا وأنه إذا كان لها أن تحكم بمسألة المكان فسيكون على المسؤولية أن تبادر تحديدًا إلى فهم الاستبدال بوصفه علاقة أخلاقية. إذا انطوى الاستبدال على حدوث حالة متعدية معينة بين الـ «أنا المفعول بها (me)» والآخر لا تقبل الاختزال وليست تحت سيطرتي، فإن المكان «حيث يوجد الشخص» قد تعطل بالفعل في إثر مطالبة الآخر، وهكذا فإن اغتصابًا قد حدث بالفعل وقد ألزمني ذلك الآخر. مع أننا قد نتوقع أن يصبح المرء ملزَمًا الآخر في صراع قانوني أو عنيف، يبدو أن ليفيناس يقدم إلينا طريقة أخرى لتصور الروابط القائمة بالإلزام. أن تكون ملزمًا الآخر الموجود فعلًا في مكان المرء يعني بصورة محددة إدراك أن هذا «المكان» هو موقع العلائقية الأخلاقية هذه، وأن المطالبة التي تلزم المرء هي لاحترام وجه الآخر وكذلك لعدم القتل وعدم المطالبة بالسيطرة الحصرية على المكان. إن المطالبة الحصرية تتجاهل حقيقة أن الآخر موجود هناك أصلًا وأن هذا التعايش هو المشهد الفعلي للعلائقية الأخلاقية. قد يُغرى المرء بالمطالبة بالملكية وبمحو الآخر من المكان الذي يكون فيه، لكن لا يمكن المرء القيام بذلك إلا من خلال رفض العنف الذي تمارسه الوصية لمصلحة العنف الذي تنهى عنه. بهذا المعنى إذا اضطُهد المرء بواسطة هذا الالتزام تجاه الآخر يكون المرء قد أقر فعلًا بأن مكان المَرء ليس له فحسب، بل هو مكان الآخر أصلًا ومنذ البداية. أيًا كانت السياسة الناجمة عن هذا الاعتراف فستكون مناهضة للاغتصاب الذي قرناه بالاستيلاءات السياسية على الأراضي وحرمان السكان الموجودين أصلًا على الأرض من الحقوق. سيعمل الاغتصاب الآن في الاتجاه المعاكس. أيًا كان ما يدعوه المرء خاصته هو ليس

خاصته فعلًا، وبصرف النظر عما سنفعل فإن هذه الصياغة وحدها ستسمح باتباع طريق اللاعنف الذي يحترم الروابط القائمة على إلزامنا.

يفصح ليفيناس في كتابه **قراءات تلمودية جديدة** (*New Talmudic Readings*) عن تقديمه قراءة تلمودية «من دون سعة المعرفة التقليدية»[18]. في الحقيقة هو يقدم اعتذاره على شكل اعتذار مشروط، وفي الواقع هو يوضح أنه:

> إذا كنت قد قبلت إجراء هذه القراءة التلمودية من دون سعة المعرفة التقليدية ومن دون ألمعية الروح التي تفترضها أو حتى تصقلها، فذلك استثنائيّ بقصد إثبات أن «هاويًا» ما، شريطة أن يكون متنبهًا للأفكار - الذي من دونه لن تبقى الديانة اليهودية كما هي، لكن النصوص التي تبدو من الخارج بلغة وفوائد غريبة للغاية تجعلنا نحن اليهود اليوم نشعر ببعض الألم في العودة إليها - يمكنه أن يستخلص حتى ولو بأسلوب سطحي من هذه النصوص الصعبة بعضَ المقترحات الجوهرية لحياته الفكرية حول الأسئلة التي تربك الإنسانية في كل عصر وبعبارة أخرى الإنسانية الحديثة[19].

من جهة أولى، يبدأ ليفيناس الاعتراف بأنه هاوٍ ويفتقر إلى سعة المعرفة التقليدية، بل حتى إلى ألمعية الروح التي تفترضها سعة المعرفة التقليدية وتصقلها، لكنه يشكك أيضًا في هذا الادعاء الدقيق. ما يبدو في البداية تواضعًا يتبين أنه شيء أكثر جرأة، إن لم يكن تعجرفًا، حين يشير إلى أن «التنبه للأفكار» هو أمر مختلف وهو نفسه يمكنه أن يقوم به، وهو يقوم به، وهذا الـ «تنبه للأفكار» هو ذلك الذي «من دونه لن تبقى الديانة اليهودية كما هي». إذًا يبدو أن مجموعة من البُدُل قد قُدمت إلينا من البداية مصوغة في قواعد لغوية ليست كلها بسيطة. يبدو أن هناك من يعتقد أن سعة المعرفة التقليدية وحدها تدعم ألمعية الروح اللازمة لقراءة التلمود، ومن ثم يبدو أن ليفيناس يقدم اقتراحاته بأن «التنبه للأفكار» ممكن في أي لحظة ولا يعتمد على سعة المعرفة. هو يوافق على أن

(18) Emmanuel Lévinas, *New Talmudic Readings*, Translated by Richard A. Cohen (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1999), p. 48.

(19) Ibid., p. 48.

قراءة التلمود تتضمن عبورًا صعبًا من الحاضر إلى الماضي، لكن يبدو أنه يرى أن هذا العبور لا يتطلب أي ممارسة هيرمينوطيقية معينة. نحن الذين نعيش في الحاضر «نحس بعض الألم» بالعودة إلى هذه النصوص وهي بالنسبة إلينا وبالضرورة غريبة وصعبة على حد سواء. مع ذلك، فإنّ ما نجده هناك ليس محددًا تاريخيًا، وأنا لست متأكدة إن كان ما نجده متورطًا في الصفحة أو الكتابة بطريقة ما تجعل استخراج الفكرة من اللغة أمرًا مستحيلًا. يشير ليفيناس، في الأقل هنا وربما على الرغم من ممارسته الخاصة، إلى أنه يمكن ويجب استخراج الأفكار والأسئلة من كلا الزمن والنصية (textuality) خاصتهما. هكذا، يمكنه أن يكتب أن المهمة هي «استخلاص» ما هو «جوهري»، الذي يتبين أنه هذه «الأسئلة التي تربك الإنسانية في كل عصر وبعبارة أخرى الإنسانية الحديثة».

هذا التجاور الأخير متنافر بالطبع، حيث سيتبين أن ما هو «حديث» يأتي بهذه الأسئلة التي تهم الإنسان «في كل عصر» وتاليًا «عالميًا»[20]. عند هذه المرحلة يصبح واضحًا أن الحداثة وفقًا لليفيناس هي الموقع الذي تنشأ فيه عالمية أو عمومية معينة، وعند هذه النقطة سننقاد بعيدًا من النصوصية (textualism) والتاريخانية. توصف ممارسة ليفيناس للقراءة بأنها تنقيب، وهي تعتمد على التعامل مع أنواع معينة من الرموز بجدية تامة. إذا نقّب المرء عن كلمة فإنه يخرجها من سياقها التاريخي وإن إلغاء التسييق هذا هو تحديدًا الشرط الذي تصبح فيه الكلمات «ملتهبة»[21]. هو يشير إلى أن على المرء أن يُطلق «نفَسه» على كلمات كهذه كي تلتهب، وهنا يستعين بشكل واضح تمامًا بمجاز قبّالي (kabbalistic) من أجل تبرير ما يبدو نزعة حضورية (presentism) في نهجه هي غير مستعدة لتقديم الاعتذار. يجب على الكلمات أن تضيء وهذا لا يمكن أن يحدث إلا من خلال «إطلاق النفَس عليها» بالطريقة الملائمة. إن النفَس لا يأتي من مكان آخر؛ هو ليس نفَسًا إلهيًا، بل بشري، إنه نفَس القارئ الذي يصوِّر قراءته على غرار الكلمة المنطوقة. كلمة مَنْ؟ كلمة ليفيناس؟

(20) Ibid., p. 48.

(21) Ibid., p. 48.

على الرغم من أني أدل على بُعد مناهض للهيرمونيطيقا في قراءة ليفيناس، وأشير إلى أن هذا البعد يسعى إلى تحرير الأفكار من الكلمات بأسلوب معين من القراءة مصوَّر بوصفه زفيرًا، إلا أنّني أعتقد أنه علينا العودة إلى السؤال: هل أنّ «الأفكار» المحرَّرة من الكلمات هي أفكار «عالمية». لربما يشير ليفيناس، في هذا الشأن في الأقل، إلى نوع من ممارسة التنفس متكرر غير متاح لجميع الأشخاص في جميع الشروط. إن هذا التنبه لـ «الأفكار» ليس مماثلًا لممارسة التجريد أو استخدام المنطق. لجعل المسألة المطروحة أكثر دقة، ولفهم كيف يمكن هذه الممارسة التي يقترحها أن تكون وتصبح "يهودية"، وفي الوقت نفسه، من دون أن تكون «عالمية» وفقًا لمعايير العقلانية المقبولة، فمن المنطقي التطرق إلى عمل ليفيناس **السلام والقرب** (*Peace and Proximity*) (الصادر في عام 1948).

في هذه الدراسة، **السلام والقرب**، يجادل ليفيناس أن الوعي «الأوروبي» منقسم داخليًا بين التقاليد اليونانية والعبرية. في رأيه، إن فكرة السلام المستمدة من التقليد اليوناني هي فكرة تؤمن بأن «السلام منتظَر على أساس الحقيقة»[22]. هو يصف هذا الموقف اليوناني بأنه موقف يؤمن بأن السلام لن يصل إلا على أساس «المعرفة» التي «توحد» هؤلاء الذين يختلفون في الرأي ظاهريًا فحسب. إن فكرة «السلام» هذه تصبو إلى «الوحدة» والتغلب على الاختلاف «حيث يتم الإصلاح بين الآخر وهوية المماثل هوياتيًا لدى الجميع»[23]. ويشير أيضًا إلى أن هذا التصور اليوناني يرتكز على «إقناع» يجعل كل فرد يدرك أنه يشارك في «الكُل» ويجد «السكينة» و«الراحة» في هذه الوحدة. قد نعترض على هذا التوصيف، لكن مهم بلا شك أن نفهمه وفقًا لشروطه الخاصة كي نعرف ما موضع الخلاف بالنسبة إلى ليفيناس. هو بادئ ذي بدء يود أن يؤكد أن الـ «أوروبا» التي تؤمن بهذا التصور اليوناني هي تلك التي ليس في مقدورها أن تفسر تاريخها الدموي الخاص وظهور الفاشية والإمبريالية والاستغلال. يسخر ليفيناس من المَثَل السقراطي بشيء من المرارة، ملتمسًا بذلك «تصدعًا في عالميّة العقل

(22) Lévinas, «Peace,» p. 162.

(23) Ibid., p. 162.

النظري التي برزت مبكرًا مع «اعرف نفسك» من أجل التماس العالم بأكمله في الوعي الذاتي»[24]. يجد ليفيناس آثارًا داخل أوروبا لـ «منطق غير منطق أرسطو» ويصفه مبدئيًا بأنه «تعالٍ قد يؤوَّل بشعور بالندم» على الحروب الاستعمارية، ويبدو أنه نتيجة «عدم اكتراث طويل الأمد لأحزان العالم بأكمله»[25].

إذًا هنا آثار تقليد آخر، وهو تقليد غير يوناني بالتأكيد، يبدو أنها تدخل عبر موجِّهات الإنسان التي توجد إلى جانب المنطق المكونِن: تعالٍ وندم وحزن. هو يتهم التقليد اليوناني ببناء منطق نظري ليس في مقدوره تفسير سفك الدماء والحزن. إن كان هناك من أمر بمواجهة تاريخ الحروب الأوروبية فهو أن أوروبا نفسها غارقة في القلق في شأن قدرتها الخاصة على العنف. يكتب: «لا التضليل الفكري لنظام تُناقضُه تنافراتُ ما هو حقيقي هو دراما أوروبا. ولا خطر الموت هو وحده ما يخيف الجميع. ثمة قلق في ارتكاب الجرائم حتى حين تكون المفاهيم متفقًا بعضها مع بعض. ثمة قلق من مسؤولية محتمة على الجميع في موت الآخر أو معاناته»[26].

على أساس هذا القلق والمسؤولية تجاه حياة الآخر يُسلَّم إليّ مطلب غير قابل للكونية بصورة دقيقة. هذا المطلب قد صيغ حول الفرد وأُبلغ عبر الوصية. لذا هو التزام خُلقي يمكن تسليمه إلى كل شخص، لكنه التزام غير قابل للكونية في النتيجة. إن المخاطبة الأحادية تبطل كونية المطالبة ولهذا السبب لا يمكن المرء أن يجول ببصره ويتحقق إن كان الآخرون يحترمون المطالبة «نفسها» بالطريقة نفسها تمامًا.

على هذه الخلفية، ومع العلم أنه وفقًا لليفيناس إذا ما ظهر اللاعنف فإن ذلك يكون نتيجة لحرب داخل النفس ضد الدافع الإجرامي لها، يمكننا العودة إلى مسألة ما تعنيه قراءة التلمود ضمن إطار الحداثة وما نوع الأسئلة التي تُطرح على النص وما صنف الأفكار التي ستلتهب وتضيء من خلال

(24) Ibid., p. 163.

(25) Ibid., p. 163.

(26) Ibid., p. 164.

نوع القراءة الذي يقترحه ليفيناس. في الفصل الثالث من **قراءات تلمودية جديدة** المترجَم إلى الإنكليزية بعنوان «من هي ذات - المرء؟» (لكن كان حريًا أن يترجَم إلى «أما بالنسبة إلى ذات - المرء [...]»)، يتحول ليفيناس إلى تراكتيت الأمور الدنيوية (Tractate Chullin 88b-89a)، حيث كافأ رابا إبراهيم لقوله «أنا الرماد والغبار»[27]. يستشهد ليفيناس بالقول الحاخامي: «لا يستمر العالم إلا بفضل موسى وهارون. منهم قيمة الكلمات: 'نحن لسنا بشيء' [أو، ما نحن؟]»[28]. تُفهم الجملتان أنهما متكافئتان بطريقة ما. نحن لا شيء لذا نحن نسأل ما نحن. نحن نسأل ما نحن ونجد أننا لسنا بشيء، ما من إجابة عن السؤال وما من جوهر يصل ليعرّف أو يحسم الـ «نحن» التي تسأل عن نفسها بهذه الطريقة. وفقًا لليفيناس، نحن هم الأناس المساءَلون بصورة أحادية عبر الوصية، والمتمايز تاليًا بعضنا عن بعض بطريقة تجعل العالمية أمرًا مستحيلًا. من ناحية أخرى ولـ «كونـ» ـنا لا شيء فإنّ تلك المساءلة لا تتضمن أي حسم أنطولوجي للـ «أنا» أو الـ «نحن»، فنحن ندرك أننا على المستوى الأنطولوجي مطرودون على وجه التحديد من طرف هذا المطلب. في الواقع، إن المطلب الذي تبلّغ عبره الوصية يفرغنا من كل جوهر أنطولوجي. إن المخلوق البشري لمحروم، لكن على أساس هذا الحرمان بصورة كبيرة يتضح الالتزام صون حياة الآخر: «عند إنكار الذات في غبارها ورمادها [...] يسمو المخلوق البشري إلى حالة أخرى، إلى مستوى آخر من الإنسان الموثوق به تحت التهديد المتواصل لفنائيته، وهو الذي يبقى شخصًا يفكر في حماية الآخرين»[29]. إن إبراهيم «غبار ورماد» إذًا، لكن قد تبدو كلماته أيضًا «رمادًا»، كما هي كلمات التلمود. «إن التوراة كثيرة المطالب. على المرء أن ينفخ في «رماد» الأفكار والصور كي يتبدى اللهب بلطف للإنسان. لقد اكتسبنا على حد سواء بعضًا من آثار الـ «أنا» المفعول بها (me) «المُثبَت إخلاصها للآخر وهي كذلك لأنها ملزَمة»[30].

(27) Lévinas, *New Talmudic*, p. 109.

(28) Ibid., p. 112.

(29) Ibid., p. 114.

(30) Ibid., p. 121.

قد يوافق هذا الالتزام على بعض الأنظمة والقوانين الأخلاقية التي تسعى إلى كوننة الالتزامات، لكن أي تنظيم لهذه الالتزامات يبالغ أيضًا في ما يدعوه ليفيناس «فوضوية» التزام كهذا[31]. هذه «الفوضوية» هي افتراق عن اللوغوس وهي تكوِّن «أساسًا» آخر للتفكير حول علائقية الإنسان بحد ذاتها. إنه يرى أن علائقية الإنسان ليست يونانية وليست عقلانية بأي طريقة ثابتة. الأحرى إنها تلك التي لا يمكن توضيحها إلا من خلال الرموز التي تفعّل هذا الجانب من المبدأ الذي يربط حرمان الإنسان بمسؤولية معينة لصون حياة الآخرين. يبدو الأمر كما لو أننا، أو على وجه التحديد، لأننا زائلون، أي غبار ورماد، لذلك يجب صون الحياة: إن الحياة قابلة للفناء؛ لذا علينا أن نكافح كي لا ندع الحياة تفنى. إنه على أساس هذه القابلية للفناء ينشأ التزام لا اعتداءٌ إجرامي ولا أي شكل من العدمية. نحن لا نستطيع أن نكون غير مبالين في ما يتعلق بهذه القابلية للفناء، حيث إننا نعرفها بدقة عبر الفرض بأن نهتم لها، وأن نهتم لها ليس من أجل أنفسنا وإنما من أجل الآخرين. من المحتمل أن يكون ذلك صيغة لوصية، لكن هذه الوصية ليست اللوغوس: هي تخاطب حياة ونفَسًا وحزنًا وندمًا وتنبّهًا والتزامًا من نوع غير مكونَن (nonuniversalizable) بالتأكيد. إن «الشخص» الذي سُئِل اتباعَ الوصية هو مغلوب على أمره أيضًا أنطولوجيًا من طرف هذه المخاطبة؛ إنه يصبح لا شيء سوى هذا الالتزام وهو مسجون في الحياة بواسطة الوصية نفسها، وبهذا هو مستمر ومغلوب بواسطة هذه المخاطبة. هذا يعني أن الذات ليست جوهرًا، وأن الوصية ليست قانونًا يُدوَّن، لكن كلًا منهما يوجد على غرار مخاطبة تُفرد وتغلب وتُجبِر. إن التلمود يفضي بليفيناس إلى ضرب غريب من الفوضوية، تلك التي يراها تصف كل علاقة بين الشخص الذي يتلقى المطلب الأخلاقي والمطلب ذاته. إن هذه الفكرة قد

---

(31) في كتاب *Otherwise Than Being*، يكتب ليفيناس: «ولادة الأنا في ندامة تأكل صاحبها، التي هي بصورة محددة انطواء على الذات؛ هذا هو التكرار المطلق للاستبدال. إن شرط الذات أو لا شرطها ليس في الأصل تعاطفًا ذاتيًا يستلزم الأنا بل هو بصورة محددة تعاطف من طرف الآخر، رضّية فوضوية *anarchic traumatism* [غير منظمة ومن دون مبدأ، وبناء عليه بالتأكيد هي غامضة ولا يمكن إعطاؤها أي سبب واضح]، هذا الجانب من التعاطف الذاتي وتعريف الذات، هو رضية المسؤولية وليس السببية». يُنظر: (Lévinas, *Otherwise than Being*, pp. 93-94).

سبقته في أعمال والتر بنيامين الذي يحافظ على نقد لصنف العنف الذي يعمل من خلال الأنظمة الحكومية القانونية. إن إسقاط النظام الحكومي يتطلب علاقة فوضوية بمطلب خُلقي يبطل القانون، على الرغم من أن الأخلاقي بالنسبة إلى ليفيناس يُشرك بصورة دائمة فكرة الفوضوية هذه، أما السياسيّ المهتم بشكل أساس بالعدالة فيعمل من خلال القانون القابل للشكلنة. لكن ماذا سيحدث إن كانت القاعدة الشكلية للقانون غير عادلة؟ هل من مكان للفوضوية في ظل ظروف كهذه؟

الفصل الثالث

والتر بنيامين ونقد العنف[1]

(1) ظهرت أجزاء من هذه الدراسة في نسخة مبكرة:

Judith Butler, «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's «Critique of Violence»,» in: Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006).

قد يستفسر المرء آراء والتر بنيامين في شأن الصهيونية، وربما يستطلع مناقشاته طويلة الأمد مع غيرشوم شوليم (Gershom Scholem) ليتبين هذه السياسات. غير أن اهتمامي في هذا النص بالمسائل المحددة التي طرحها عن الصهيونية في عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته أقل منه بآرائه الخاصة حول العنف، والعنف القانوني على وجه الخصوص. معروف أن شوليم حاول إقناع بنيامين بالهجرة إلى فلسطين وتعلُّم العبرية، لكن بنيامين لم يوافق. في إحدى المراحل أعد شوليم راتبًا تعطيه الجامعة العبرية لبنيامين، وقد ذهب بنيامين إلى روسيا مع المال ولم يهتمّ بتقديم تفسير عن ذلك للمتبرعين له. لكن قد يكون الأكثرَ أهمية من علاقة بنيامين المتناقضة بالصهيونية هو نقده عنفَ الدولة وآراؤه حول التاريخ والقمع. في هذا الفصل من الكتاب والفصل الذي يليه أسعى لأفهم كيف استفاد بنيامين من المصادر اليهودية وغير اليهودية في تقديمه (أ) نقدًا للعنف القانوني - نوع العنف الذي تلتزمه الدول من خلال بِناها القانونية تحديدًا - و(ب) نقدًا لتلك الأشكال من التاريخ التقدمي التي من شأنها أن تدرك المثال مع مرور الوقت. إن رأيه الأول يبين لنا عدم إمكانية التعامل مع القانون بوصفه بديلًا من العنف، لكن هذا يثير أيضًا مسألة أنه كيف يصبح ممكنًا رفض الأشكال غير الناقدة لطاعة الأنظمة الحكومية الظالمة. أما الرأي الثاني فيرتكز على فكرته حول كيفية معاودة المشيحاني تقديم التاريخ وتركيزه على إمكان إيجاد شكل حالي لتاريخ المظلومين، تاريخ لا ينتمي إلى أمة واحدة، بل يتطلب تبدلًا ومّاضًا للظلم عبر الزمان والمكان.

يتخذ المشيحانيّ أشكالًا مختلفة في أعمال بنيامين ويتغير في سياق

تأملاته واستدعاءاته المصطلح[2]. في الأعمال الأولى حول الرسم ينزع بنيامين إلى فهم المشيحانيّ بوصفه الجوهر غير الحسي للمعنى الذي ينظم المجال الحسي على الرغم من ذلك، وذلك بالتركيز على قابلية إرسال «الاسم» وتشتته. في **مهمة المترجم** (*The Task of the Translator*) استُدرجنا للنظر في كيفية إحداث المشيحانيّ انقطاعًا معينًا في إمكانية الإرسال، وهو المصوَّر في مفهوم «الوعاء المكسور» المناقش مطولًا الذي يتعذر إرجاع أجزائه إلى وحدتها الأصلية. على الرغم من تركز بعض هذه التأملات المبكرة على المشيحانيّ بوصفه شكلًا للتسامح، ذلك التسامح الذي يقتضي نسيان كل ما يدل على الشعور بالذنب، فإن **نقد العنف** (*Critique of Violence*) (1920) ينزع إلى تصور القوة المشيحانية للعنف الإلهي بوصفها انفصالًا عن العنف القانوني (الذي هو تبرئة أيضًا). في **مفهوم التاريخ** (*Concept of History*) يوائم بنيامين بين المشيحانيّ والصراع من أجل إنقاذ تاريخ المظلومين من نسيان مفروض. ليس للمشيحانيّ أي عقيدة بالنسبة إلى بنيامين، وقد نبدأ دراستنا بالتأكيد لكون المشيحانيّ يمثّل سعيًا مناقضًا للعقائدية من أجل الانفصال عن الأنظمة الحكومية الدنيوية التي تنتج الشعور بالذنب والطاعة وتبسط العنف القانوني وتخفي تاريخ المظلومين. في حال بدا أن المشيحاني لا يعمل لمصلحة النسيان في المراحل الأولى إلا من أجل الصراع ضده في مراحل لاحقة فما ذلك إلا لأن تاريخ الشعور بالذنب ليس مثل تاريخ الظلم؛ وإذ يصبح بنيامين أكثر وضوحًا في أن التصدي لطمس تاريخ الظلم واجبٌ، فليس هذا على وجه التحديد خدمة لإنماء عالم الشعور بالذنب. الأحرى، هو أنّ المذنبين هم أولئك الذين يبقون مقيدين بصيغة قانونية وعنفية تسعى إلى إخفاء الدمار الذي سببته ولا تزال تسببه. هكذا يُنشئ المشيحانيّ وسيلةً لتفجير ذلك التسلسل الزمني (chronology) والتاريخ المحدَّدين باسم استرداد تلك البقايا في شكل مبعثر من ماضي معاناة يجعلنا على نحو غير مباشر ننسجم مع أنفسنا كي نضع حدًا لأنظمة الحكم التي يكون عنفها معنويًا وماديًا في آن.

---

(2) Peter D. Fenves, *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*, Meridian, Crossing Aesthetics (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011).

إنه لمنطقيّ عند إنعام النظر في مقالة بنيامين «ما هو النقد؟» (What is Critique?) أن نبدأ بالسؤال الذي قد يبدو أنه الأكثر بدائية: ما المعنى الذي يتخذه المصطلحُ نقدٌ حين يصبح نقدًا للعنف؟ إن نقد العنف هو تحقيق في شروط العنف، بيد أنه استجواب أيضًا لكيفية احتواء العنف سلفًا من خلال الأسئلة التي نطرحها حوله. ما هو العنف إذًا، حيث يمكننا أن نطرح هذا السؤال حوله، ألسنا في حاجة إلى أن نعرف كيف نتعامل مع هذا السؤال قبل أن نسأل - كما هو واجب علينا - ما هي الأشكال الشرعية وغير الشرعية للعنف؟ أرى أن مقالة والتر بنيامين «نقد العنف» التي كتبها في عام 1921 تقدم نقدًا للعنف القانوني، ذلك النوع من العنف الذي تستخدمه الدولة من خلال تنصيب الوضع الملزِم الذي يمارسه القانون على الخاضعين له، والحفاظ عليه[3]. يقدم بنيامين في نقده نوعين مختلفين في الأقل من التوصيفات. في **الحالة الأولى**، يسأل: كيف يصبح العنف القانوني ممكنًا؟ ما هو ذلك القانون الذي يتطلب عنفًا أو في الأقل تأثيرًا قسريًا من أجل أن يصبح ملزِمًا للخاضعين له؟ لكن أيضًا: ما هو ذلك العنف الذي يمكنه أن يتخذ هذا الشكل القانوني؟ في طرحه لهذا السؤال الأخير يتيح بنيامين مسارًا **ثانيًا** لفكرته: هل من شكل آخر للعنف يكون فيه غير قسري، وفي الواقع عنفًا يمكن الاتكال عليه وتسليطه ضد القوة القسرية للقانون؟ هو يذهب أبعد من ذلك ويسأل: هل من نوع عنف لا يُسلط ضد القسر فحسب، بل يكون هو نفسه غير قسري، وبهذا المعنى إن لم يكن بمعانٍ أخرى غير عنفي أساسًا؟ هو يدعو هذا العنف غير القسري بـ «غير الدموي»، ويبدو معنى هذا أنه غير مسلط ضد أرواح البشر وأجسادهم. كما سنرى، من غير الواضح تمامًا إن كان يمكنه أن يفي بهذا الوعد. إن تمكن من الوفاء به فسيعتمد عنفًا مدمرًا للقسر من دون سفك الدم في السياق. من شأن هذا أن يشكل إمكانًا متناقضًا لعنف لاعنفيّ، وإني آمل أن أبحث هذا الإمكان الموجودة في مقالة بنيامين في ما سيأتي.

---

(3) المقتبسات كلها في هذه المقالة هي من: Walter Benjamin, «Critique of Violence,» in: Walter Benjamin, *Selected Writings, vol. 1: 1913-1926*, Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1996), pp. 236-252, and in German from: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, mit einem Nachwort versehen von Herbert Marcuse, Edition Suhrkamp; 103 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965).

إن مقالة بنيامين بالغة الصعوبة. لقد أُعطينا العديد من التمييزات لتدبرها، ويبدو الأمر كما لو أننا نتدبرها لبضع لحظات فحسب، ثم نصرفها من ذهننا. ثمة مجموعتان من التمييزات على المرء أن يتعامل معهما إن كان له أن يفهم ما الذي يفعله. الأولى هي التمييز بين عنف تأسيس القانون (rechtsetzend) وعنف حفظ القانون (rechtserhaltend). يمارَس عنف حفظ القانون من قبل المحاكم وفي الواقع من قبل الشرطة، ويتمثل في الجهود المتكررة والمُمأسسة للتأكد من أن القانون مستمر في إلزامه الشعبَ الذي يحكمه؛ هو يتمثل في الأساليب اليومية التي تتم من خلالها صناعة القانون مرة تلو أخرى ليكون ملزمًا للخاضعين له. إن عنف تنصيب القانون مختلف. يوضع القانون بوصفه شيئًا يُطبق حين ينشأ كيان سياسي ما ويُسنّ القانون، لكن يمكنه أيضًا أن يصبح امتيازًا يُمارسه الجيش عبر ابتكار إجراءات قسرية للتعامل مع الشعب المتمرد. الأمر اللافت هو إمكان أن يكون الجيش مثالًا على قوة تنصيب القانون وقوة حفظ له على حد سواء، بالاعتماد على السياق؛ سنعود إلى هذه النقطة حين نسأل إن كان هناك من عنف آخر بعد، احتمال ثالث لعنف يتجاوز كلًا من عنف تأسيس القانون وعنف حفظ القانون ويعارضهما. مع ذلك ففي حال ركزنا على عنف تأسيس القانون سيبدو بنيامين واضحًا في أن فِعل وضع القانون، أي فِعلَ سنّ القانون هو عمل القدر. إن الأفعال التي يؤسَّس القانون من خلالها ليست هي نفسها مبرَّرة بقانون آخر أو بالاستعانة بمبرر عقلاني يسبق تدوين القانون؛ وليس يتشكل القانون بطريقة عضوية ما، من خلال التطور البطيء للأعراف والمعايير الثقافية قانونًا وضعيًا. على النقيض من ذلك يخلق سنّ القانون الظروفَ من أجل حدوث العمليات والمداولات التبريرية. هو يفعل ذلك من خلال صيغة الأمر ليكُنْ، إن صح التعبير، وهذا جزء مما يُقصد بعنف هذا الفعل التأسيسي. في حقيقة الأمر يُلخَّص عنف تأسيس القانون بالادعاء «ليكُن هذا القانون» أو للتأكيد أكثر، «الآن هذا هو القانون»[4]. يُفهم هذا التصور الأخير للعنف القانوني - نوع تأسيس القانون - أنه عمل القدر وهو مصطلح له معنى

(4) إن كلمة بنيامين للقَدَر هي *das Shicksal* التي تُترجم على نحو أكثر ملاءمة إلى مصير.

خاص بالنسبة إلى بنيامين. ينتمي القدَر إلى عالم الأسطورة الهيليني، وإن عنف حفظ القانون هو في نواح كثيرة المنتج الثانوي لعنف تأسيس القانون، هذا لأن القانون الذي تم حفظه هو على وجه التحديد القانون الذي تم تنصيبه بالفعل. أن يكون حفظ القانون غير ممكن إلا بتكرار طابعه الملزِم لهي حقيقة تدل على أن القانون لا «يُحفظ» إلا من خلال التأكيد أنه ملزِم مرة تلو أخرى. في نهاية المطاف يبدو أن أنموذج عنف تأسيس القانون، والمفهوم بوصفه قدَرًا وبوصفه بيانًا بصيغة الأمر، هو الآلية التي يعمل من خلالها عنف حفظ القانون أيضًا. إن حقيقةَ أن الجيش هو مثال مؤسسة تسن القانون وتحفظه تقدم أنموذجًا لفهم الرابط الداخلي بين هذين النوعين من العنف. ليُحفظ قانون ما يجب إعادة تأكيد وضعه الملزِم. إن إعادة التأكيد هذه تلزِم القانون مجددًا، وهكذا تكرِّر الفعل التأسيسي بطريقة منظمة. ليس هذا فحسب؛ إذ يمكننا أن نرى هنا أنه إذا لم يكن للقانون أن يجدد نفسه وأن يُحفظ فمحتمل أن يكون موقعًا لتوقُّف مجموعة قوانين معطاة عن العمل وتوقُّف كونها محفوظة وتوقُّف كونها ملزِمة من جديد. هذا الموقع سيكون الجيش، نظرًا إلى أن الجيش يبدو المؤسسةَ المثالية لحفظ القانون وتنفيذه دفعة واحدة، وهكذا هو الموقع الذي يمكن أن يُكبَح فيه القانون وأن يوقف عن العمل، بل أن يصبح عرضة للتدمير. إذا كان لنا أن نفهم العنف الفاعل في كل من عنف تأسيس القانون وعنف حفظ القانون فعلينا أن ننظر في عنف آخر لا يمكن فهمه من خلال فكرة القدَر أو في الواقع بوصفه هيلينيًا أو «عنفًا أسطوريًا». يؤسس العنف الأسطوري القانون من دون أي مبرر لقيامه بذلك. لا يمكننا البدء في الحديث على المبرر أبدًا إلا حين يُأسَّسُ هذا القانون. بصورة حاسمة، يُحدث القانون من دون مبرر ومن دون اللجوء إلى مبرر مع أنه يلجأ إلى مبرر ممكن نتيجةً لهذا الإحداث. أولًا، يُلزِم القانون الذات ومن ثم ينشأ إطار قانوني لتبرير الطابع الملزِم للقانون. في النتيجة، يتم إنتاج الفاعلين الذين هم مساءَلون أمام القانون، والذين يصبحون معرَّفين من خلال علاقتهم بالمساءلة القانونية. خلافًا لهذا المجال من القانون، في كلتا حالتيه من إحداث وحفظ، يفترض بنيامين «عنفًا إلهيًا»، عنفًا يستهدف الإطار المحدَّد الذي يؤسس المساءلة القانونية. إن العنف الإلهي مُطلَق العنان

ضد القوة القسرية للإطار القانوني هذا، ضد المساءلة التي تلزِم الفاعل بنظام قانوني معين وتوقف هذا الفاعل نفسه عن تكوين رأي نقدي إن لم يكن ثوريًا حول هذا النظام القانوني. حين يصير إبطال نظام قانوني واجبًا، أو حين تؤدي قسريته إلى تمرد هؤلاء الذين يعانون تحت وطأة القسر فإنه مهم أن تتكسَّر قيود المساءلة هذه. في الواقع، إن فعل الصواب وفقًا للقانون القائم هو تحديدًا ما يجب إيقافه من أجل حل مجموعة من القوانين القائمة غير العادلة.

كانت هذه بالتأكيد مجادلة جورج سوريل (Georges Sorel) في كتابه **تأملات حول العنف** (*Reflections on Violence*)، وهي التي أثرت بشكل عميق في مناقشة بنيامين حول الإضراب العام، أي الإضراب الذي يقود إلى حل جهاز الدولة بأكمله. وفقًا لسوريل، لا يسعى الإضراب العام إلى إجراء هذا الإصلاح المحدد أو ذاك داخل نظام اجتماعي معين، بل الأحرى إلى إبطال الأساس القانوني الكامل لدولة معينة. يجمع بنيامين بين الموقف السوريلي وتفكير مشيحاني يضفي على وجهة نظره معنى لاهوتيًا وسياسيًا في آن. لا يحرر العنف الإلهي المرء من أشكال المساءلة القسرية فحسب - أي من الشكل العنفي أو القهري للالتزام - لكن هذا التحرير هو تكفير عن الذنب ومعارضة للعنف القسري في آن. قد يرد أحدهم على كل هذا مع خوف معين بأن الفوضوية أو النظام الغوغائي هو ما سيمتثل فحسب، لكن هناك بعض المقترحات التي ينبغي أن تذكر. لا يجادل بنيامين في أي مكان بوجوب معارضة الأنظمة القانونية كلها، وإنه لغير واضح استنادًا إلى هذا النص إن كان يعارض قواعد معينة من القانون دون أخرى. علاوة على ذلك، في حال تعامل هنا مع الفوضوية فإنه يتعين علينا في الأقل أن نقف قليلًا على ما قد تعنيه الفوضوية في هذا السياق وأن نأخذ في حسباننا أن بنيامين يأخذ وصية «لا تقتلْ» على محمل الجد. للمفارقة، يتصور بنيامين التحرر من المساءلة القانونية والشعور بالذنب وسيلةً لفهم المعاناة والزوال في الحياة ومن الحياة، شيئًا لا يمكن تفسيره دائمًا من خلال إطار المساءلة الأخلاقية والقانونية. إن فهم المعاناة والزوال هذا يمكن أن يفضي في نظره إلى نوع من السعادة. ليس إلا بالاستعانة بفكرة بنيامين عن المشيحانيّ يمكن المرء أن يرى كيف أن فهم المعاناة - وهي معاناة تنتمي إلى

مجال الحياة وتبقى غير مفسرة بالاستعانة بالمساءلة الأخلاقية - يشكل نوعًا من السعادة أو يؤدي إليها. سأعود إلى مفهوم السعادة الواضح هذا في الدراسة النهائية لـ **شذرة في اللاهوت والسياسة**.

كان بنيامين يعمل مع مصادر عدة حين كتب هذه المقالة، وقد تضمنت **تأملات حول العنف** لسوريل و**أخلاق الإرادة الخالصة** (*Ethic of the Pure Will*) لهيرمان كون (Hermann Cohen) وتحقيقات غيرشوم شوليم القبّالية. كما ذُكر آنفًا، بمحاذاة مسارين اثنين في آن: مسار لاهوتي وآخر سياسي، وقد وضّح من جهة أولى شروط الإضراب العام الذي من شأنه أن يؤدي إلى تعطل نظام قانوني بأكمله وحله، ومن جهة ثانية وضّح فكرة إله سماوي تصدر وصيته نوعًا من الفرض الذي لا يقبل الاختزال إلى قانون قسري. إن قراءة مقالة بنيامين بشقيها معًا ليس أمرًا سهلًا بصورة دائمة. هناك من سيقول إن اللاهوت هو في خدمة نظرية الإضراب، بينما سيقول آخرون إن الإضراب العام ما هو إلا مثال - أو قياس - على التدميرية الإلهية.

على الرغم من ذلك، ما يبدو مهمًا هنا هو أن العنف الإلهي يُبلَّغ من طريق وصية لا هي استبدادية ولا هي قسرية. في الواقع، وكما فعل فرانز روزنزويغ من قبله، يصوِّر بنيامين الوصية بوصفها نوعًا من القانون غير الملزم أو المفروض بواسطة العنف القانوني[5]. حين نتحدث عن العنف القانوني،

---

(5) يجادل روزنزفيغ أن الوصية هي جهد شفوي وخطي من جانب الله لاستجداء محبة الناس في: Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, Translated from the second edition of 1930 by William W. Hallo (Notre Dame, IN: Notre Dame Press, 1985), pp. 267-270.

إن تركيزه على الحب يتوافق مع الجهود خلال ذلك الوقت لإحياء البعد الروحي للديانة اليهودية في مقابل الإصلاحات الحاخامية التي ركزت على وضع قواعد وعلم تفسيرها. إن اهتمام روزنزفيغ بالديانة اليهودية كحركة روحية أدى به إلى الجدال بأن «الشعب اليهودي يجب أن يحرم على نفسه الارتياح الذي تتمتع به شعوب العالم في تشغيل دولتهم» (ص 332)، كما يجادل بأن «الدولة ترمز إلى محاولة لمنح الأمم الخلود ضمن حدود الوقت». كي يصبح هذا الخلود مضمونًا، على الرغم من ذلك، يجب أن يعاد تأسيس الأمم بصورة دائمة، وتتطلب حربًا لتخليد أنفسها. في رأي روزنزفيغ، تتكون الحياة بالحفاظ والتجديد. ينشأ القانون بوصفه مضادًا للحياة إلى الحد الذي يقيم فيه القانون تحملًا واستقرارًا يعمل ضد الحياة ويصبح أساسًا لقسر الدولة. لقد سعى إلى فهم الديانة اليهودية بما يتجاوز التناقضات =

فإننا نشير إلى نوع العنف الذي يحافظ على شرعية القانون وإلزامه وإلى نظام العقاب الذي يتربص لخرق القوانين وإلى الشرطة والقوات العسكرية التي تساند نظام القانون، وإلى أشكال المساءلة الأخلاقية والقانونية التي تلزِم الأفراد قسرًا بالتصرف وفقًا للقانون، وفي الواقع تلزمهم اكتساب تعريفهم المواطني بحكم علاقتهم بالقانون.

على نحو لافت للغاية يوضح بنيامين من خلال إعادة النظر في وصية الكتاب المقدس، وتحديدًا في وصية «لا تقتلْ»، نقدَه لعنف الدولة الذي يُجسده الجيش في طرائق عدة من خلال قدرته المزدوجة على فرض القانون واشتراعه. على الرغم من أننا معتادون التفكير في الوصية الإلهية بوصفها تعمل بطريقة الأمر وتكلّفنا بالعمل وعلى أنها مجهَّزة بمجموعة من ردات الفعل العقابية في حال تخلَّفنا عن إطاعتها، فإن بنيامين يستفيد من فهم للوصية ينتمي إلى تقليد يهودي مختلف، حيث يفصل بصورة صارمة بين الذي يفصح عنه القانون ومسألة إلزامه. تسلّم الوصية الأمر بصورة محددة من دون القدرة على فرض الأمر الذي تبلّغه بأي طريقة. ليس الأمر ببوح إله غاضب وحاقد، ففي هذه الرؤية يكون القانون اليهودي بصورة أعم غير عقابي قطعًا؛ علاوة على ذلك تكون الوصية المرتبطة بالإله اليهودي معارضة للذنب هنا، بل وحتى تلتمس تكفيرًا عن الذنب بوصفه وفقًا لبنيامين إرثًا خاصًا من التقاليد الأسطورية والهيلينية. في الواقع، تقدِم مقالة بنيامين في شكل مجزأ ومحتمل إمكان التصدي للفكرة الخاطئة عن القانون اليهودي، تلك الفكرة التي تقرن القانون إلى الانتقام والعقاب والتحريض على الشعور بالذنب. خلافًا لفكرة القانون القسري والمحرض على الشعور بالذنب يستحضر بنيامين الوصية بوصفها لا تكلّف الفرد إلا بمصارعة الفرض الأخلاقي المبلَّغ عبر الأمر. إن هذا أمر لا يملي، بل يترك المجال مفتوحًا أمام وسائل تطبيقه وإمكانات تفسيره متضمنًا بذلك الظروف التي يمكن أن يُرفض بموجبها.

= التي تصيب الأمم وسعى بذلك إلى تمييز فكرة الشعب اليهودي من الأمة اليهودية (ص 329).

لدينا في مقالة بنيامين نقد لعنف الدولة مستوحى جزئيًا من المصادر اللاهوتية اليهودية، نقد من شأنه أن يعارض نوع العنف الذي يستهدف ما يدعوه «روح الحي» (die Seele des Lebendigen)[6]. مهمّ أن نسير بحذر هنا؛ إذ سيكون خاطئًا القول إن هذه المقالة تشكل «نقدًا يهوديًا» على الرغم من أن هناك خطَّ لاهوتٍ يهودي يتخللها، وبالتأكيد إنه من غير المنطقي تسميتها «نقدًا يهوديًا» لأن بنيامين كان يهوديًا. إن كان يمكن تسمية النقد يهوديًا بشكل قابل للتبرير فما ذلك إلا نتيجة لبعض المصادر الحرجة التي يستعين بها بنيامين. وإنه لضروري أن نتذكر أن سوريل الذي لم يكن يهوديًا، والذي لم يستند إلى أي مصادر يهودية في نقده (ما لم نحسب برغسون (Henri Bergson) على الأمر أيضًا)، قد أثر بالطبع في هذه المقالة بقدر ما فعل شوليم أو هيرمان كون. على الرغم من مواربة بنيامين على نحو واضح حول إمكان اللاعنف ومعناه، سوف أشير إلى أن الوصية، كما يعتقد بنيامين، ليست الأساس لنقد العنف القانوني فحسب، بل أيضًا شرط نظرية المسؤولية التي تحمل في جوهرها صراعًا مستمرًا مع اللاعنف.

ديانة يهودية مختلفة

في هذه القراءة ثمة في الأقل تضمينان سياسيان أود أن ألفت إليهما. إن كان إقرار الديانة اليهودية بمفهوم الله أو مفهوم القانون الذي يستند إلى الانتقام والعقاب وغرس الشعور بالذنب جزءًا من التصوير المبتذل لها، فإننا نرى بقايا مضيئة لديانة يهودية مختلفة في السلالات القبالية التي تملي على بنيامين فكره. لذا، إن كان جزء من اختزال الديانة اليهودية الذي نواجهه في التصوير الشعبي لمعناها يكمن في قرن الديانة اليهودية بإله غاضب عقابي وقرن الديانة المسيحية بمبدأ الحب والمحبة (caritas)، فقد يكون علينا إعادة النظر في هذه التمييزات. أعتقد أننا نرى أيضًا آثارًا لحركة مناهضة للحاخامية في أوائل القرن العشرين، وهي التي أملت أعمال روزنزويغ، وفي النتيجة أعمال مارتن بوبر،

---

(6) Benjamin, «Critique,» p. 250.

حركة كانت مقترنة إلى فكرة التجديد الروحي ومهتمة بكل من التمثّلية من جهة والسكولائية[7] الحاخامية من جهة أخرى. كانت هذه الحركة ناقدة أيضًا لجهود إنشاء إقليمية قانونية وسياسية للديانة اليهودية، ولبعض هذه المناقشات أصداء مهمة تلتقي مع النقد المعاصر للصهيونية.

على سبيل المثال، عارض روزنزويغ القسر القانوني واستند إلى الوصية كونها وسيلة لتصور قانون غير قسري. هو يشير إلى أن كل وصية أيًا كانت الأحكام الخاصة بها فهي تبلّغ مطلب «حب الله»[8]. في الواقع، يكتب روزنزويغ في **نجمة الخلاص** (*The Star of Redemption*) أنه يمكن اختصار وصايا الله في عبارة «أحبوني»! عارض كل من روزنزويغ وبوبر من بعده في عشريات القرن الماضي وعشرينياته فكرة «دولة» الشعب اليهودي، ورأيا أن من شأن القوة النقدية وحتى الروحية للديانة اليهودية أن تنهار أو، بكلمات بوبر، «تفسد» بإنشاء دولة على أساس السيادة والقسر القانونيين[9]. توفي روزنزويغ أبكر بكثير من أن يوضح موقفه، لكن بوبر أتى لاعتناق صيغة صهيونية من شأنها أن تتضمن دولة مفدرلة يحكمها «شعبان» بالاشتراك والتساوي. بحسب علمي لم يتخذ بنيامين رأيًا من هذا القبيل حول إنشاء دولة باسم الصهيونية، وهو يحرف السؤال مرة تلو أخرى حين يضغط عليه صديقه شوليم في مراسلاتهما[10]. ما

---

(7) السكولائية: أو السكولاستية وهي الفلسفة [المسيحية] السائدة في القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة، وقد بنيت على منطق أرسطو ومفهومه لما وراء الطبيعة، لكنها اتسمت في أوروبا الغربية خصوصًا، بإخضاع الفلسفة للاهوت. ومن أبرز رجالها توما الأكويني الذي حاول أن يقيم صلة عقلانية بين العقل والدين (**المورد**). (المترجم)

(8) Rosenzweig, p. 176.

(9) يُنظر تمييز روزنزفيغ المهم بين «إسرائيل» كشعب يهودي و«إسرائيل» كمطالبة بالأرض في:
Ibid., pp. 326 and 351-352.

إضافة إلى ذلك، جادل بأن «الانتظار والتيه» (ص 329) كان جزءًا من تقليد مشيحاني تلا فكرة «إسرائيل» بأيٍّ من المعنيين (ص 404)، مؤكدًا الطابع الشتاتي المهم للديانة اليهودية. تُنظر ملاحظات بوبر في عام 1948 حول «فساد» الصهيونية؛ إذ سعت إلى تحقيق ذاتها في شكل دولة في:
Martin Buber, «Zionism and «Zionism» (May 1948),» in: Martin Buber, *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, Edited with commentary and a new preface by Paul R. Mendes-Flohr (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 220–223.

(10) لتبيّن علاقة بنيامين غير الحاسمة بالصهيونية، تُنظر المراسلات بين بنيامين وشوليم =

يبدو مهمًا هنا، بالنسبة إلى هؤلاء الذين يسعون إلى الاستفادة من نصه بوصفه مصدرًا ثقافيًا للتفكير في هذه الأوقات، هو مزدوج في الأقل: هو يعارض ما يعدّ أحيانًا اختزالًا لاساميًا لليهودية إلى إراقة كثير من الدماء في الوقت نفسه الذي يؤسس فيه علاقة نقدية مع عنف الدولة، علاقة يمكن أن تكون جزءًا من سعي لحشد وجهات النظر اليهودية النقدية ضد السياسات الحالية إن لم يكن ضد الأساس الدستوري للمواطنية في دولة إسرائيل.

بالطبع، هناك من يذمّ مقالة بنيامين في الوقت الحاضر ويزعم كثير منهم بلا شك أنها تعجز عن التنبؤ باعتداء الفاشية على سيادة القانون والمؤسسات البرلمانية. بين كتابة مقالة بنيامين في عام 1921 وقرّائها المعاصرين نشأت كوارث تاريخية عدة، منها قتل أكثر من عشرة ملايين شخص في معسكرات الإبادة النازية. يمكن المرء المناقشة أنه كان يجب معارضة الفاشية تحديدًا من طرف سيادة القانون التي كانت تعد ملزِمة لرعاياها. لكن يترتب عن ذلك بصورة متساوية، إذا كان القانون الذي يلزِم رعاياه هو نفسه جزء من جهاز قانوني فاشي، فإن جهازًا كهذا هو على وجه التحديد نوع القانون الذي يجب معارضة قوته الملزِمة ومقاومتها حتى يسقط الجهاز. على الرغم من ذلك، يبقى نقد بنيامين للقانون غير محدد؛ إذ إن معارضة عامة للطابع الملزِم أو حتى القسري للقانون ستبدو أقل مقبولية ما إن ننظر في صعود الفاشية، وكذلك في الاستهزاء في كلا القانونين الدستوري والدولي اللذين يميزان السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية في ممارساتها للحرب والتعذيب والاعتقال غير القانوني. لكن من المؤكد أن بعض النقاد نأى بنفسه عن مقالة بنيامين في ضوء صعود الفاشية الأوروبية.

لاقت مقالة بنيامين قراءة نقدية لاذعة من جاك دريدا في كتابه **قوة القانون** (*Force of Law*) وتحولت إلى إحباط مثير للجدل بالنسبة إلى حنة آرندت في

= في صيف عام 1933 في: Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940*, Edited by Gershom Scholem; Translated from the german by Gary Smith and Andre Lefevere; with an introduction by Anson Rabinbach (New York: Schocken Books, 1989).

كتابها **عن العنف** (*On Violence*). في وقت كتب فيه دريدا مقالته حول بنيامين، أبدى قلقه صراحة مما وصفه بـ «ماركسية مشيحانية» تتخللها، وسعى إلى أن ينأى بالتفكيك عن موضوع التدمير وأن يقدّر ويؤكد مثال العدالة الذي يتجاوز أي قانون محدد أو وضعي. بالتأكيد سيعيد دريدا لاحقًا النظر في المشيحانية وفي مفهوم انتظار المشيح، وفي الماركسية في **أطياف ماركس** (*Specters of Marx*) وفي مقالات مختلفة حول الدين. في الكتابة عن بنيامين أوضح دريدا أنه رأى بنيامين قد تمادى كثيرًا في انتقاد الديمقراطية البرلمانية. عند هذه المرحلة يدّعي دريدا أن بنيامين يركب «موجة معاداة البرلمانية» التي كانت هي الموجة نفسها التي حملت الفاشية[11]. كذلك يبدي دريدا قلقه من مراسلة بنيامين كارل شميت (Carl Schmitt) في السنة نفسها التي نشر فيها **نقد العنف**، لكننا لا نعلم ما الذي يستحق القلق، إن كان من شيء، في هذه الرسالة. كما تبدو الرسالة للناظر أنها عبارة عن سطرين وتشير إلى كون بنيامين شاكرًا شميت لإرساله إليه حول كتابه. لكن هذا التعبير الشكلي عن الشكر يكاد لا يكون أساسًا للاستدلال إلى تغاضي بنيامين عن كتاب شميت جزئيًا أو كليًا.

كذلك تبدي آرندت في **عن العنف** قلقها من أن آراء كالتي لدى بنيامين لا تعي أهمية القانون في إلزام المجتمع كله، وهي تؤكد أنه لم يفهم أن إنشاء الدولة يمكن ويجب عليه أن يكون بداية غير قسرية، وبهذا المعنى غير عنفية في أصولها[12]. إنها تسعى إلى تأسيس القانون الديمقراطي على مفهوم القوة، ما يجعله مختلفًا عن العنف والقسر. بهذا المعنى تسعى آرندت إلى حل المشكلة من طريق إقرار بعض التعريفات المنخرطة في ما يمكن تسميته استراتيجية اشتراطية. في معجمها السياسي يُعرَّف العنف باعتباره قسرًا، وتُعرَّف القوة أنها

---

(11) Jacques Derrida, *Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 1994), p. 69.

النسخة الإنكليزية الأصلية ترجمت بواسطة Mary Quantaince، وظهرت في: «Deconstruction and the Possibility of Justice,» *Cardozo Law Review*, vol. 11, nos. 5-6 (July-August 1990), pp. 919-1046.

(12) Hannah Arendt, «*On Violence*,» in: Hannah Arendt, *Crises of the Republic; Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), pp. 103-198.

غير عنفية وبصورة محددة على أنها ممارسة الحرية الجماعية. في الواقع، هي ترى أنه إذا كان القانون مؤسسًا على العنف فسيكون في النتيجة غير شرعي، وتجادل في الزعم أن القانون يُنصَّب أو يُحفظ بواسطة العنف.

حقيقةً، في حين تفهم آرندت الثورات تنصيبًا للقانون وتعبيرًا عن موافقة الشعب المشتركة، يصر بنيامين على أن شيئًا اسمه القَدَر يوجِد القانون. وفي حين يحدد دريدا، في قراءته المقالة، مكان المشيحاني في العملية الأدائية التي من خلالها يبرز القانون نفسه إلى الوجود (وكذلك مع قوة تأسيس القانون ومع القدر ومع مجال الأسطوري)، وواضح أنه بالنسبة إلى بنيامين يكون المشيحانيّ مرتبطًا بتدمير الإطار القانوني نفسه وهو بديل متميز للقوة الأسطورية. أود في ما بقي أن أبحث هذا التمييز بين القَدَر والعنف الإلهي، وأن أنظر في تضمينات فكرة بنيامين حول المشيحاني من أجل مشكلة النقد.

العنف والقَدَر والقانون

عند النظر في مشكلة الشروط المؤسِّسة لعنف الدولة، لنتذكرْ أن بنيامين يقدم في **نقد العنف** مجموعتين في الأقل من التمييزات المتشابكة، واحدة بين عنف تأسيس القانون وعنف حفظ القانون؛ وأخرى بين العنفين الأسطوري والإلهي. إنه في سياق العنف الأسطوري نتلقى وصفًا لعنف تأسيس القانون وعنف حفظ القانون، لذا دعونا ننظر هناك أولًا كي نفهم ما الذي على المحك. يأتي العنف بنظام قانون إلى الوجود، وإن عنف تأسيس القانون هذا هو على وجه التحديد العنَف الذي يعمل من دون مبرر. ينتج القَدَر القانون لكنه يفعل ذلك من خلال إظهار غضب الآلهة. يتخذ هذا الغضب شكلًا مثل القانون، لكنه غضب لا يخدم أي غاية خاصة. إنه يشكل وسيلة نقية؛ غايتها إن صح التعبير هي الإظهار نفسه.

لتبيان ذلك يستحضر بنيامين أسطورة نيوبي (Niobe). كانت خطيئتها الكبرى ادعاءها أنها – وهي الفانية – أعظم وأكثر خصبًا من ليتو (Leto) إلهة الخصوبة. لقد أهانت ليتو بشكل بالغ وسعت أيضًا من خلال فعلها الكلامي إلى تدمير

الفارق بين الآلهة والبشر. حين يدخل أرتيمس (Artemis) وأبولو (Apollo) إلى المشهد لمعاقبة نيوبي على ادعائها الشائن، وذلك من خلال سلبها أطفالها، يمكن أن تُفهم هذه الآلهة، في منطق بنيامين، على أنها تؤسس لقانون. لكن فعل اشتراع القوانين هذا يجب ألا يُفهم بصورة رئيسة بوصفه عقابًا أو جزاءً على جرم مرتَكب ضد قانون قائم. إن عجرفة نيوبي، بحسب كلمات بنيامين، لا تنتهك القانون؛ وإن فعلت فسيتعين علينا الافتراض أن القانون كان قائمًا بالفعل قبل الانتهاك. الأحرى هو أنها من خلال فعلها الكلامي الاستعلائي هي تتحدى القَدَر أو تركب أخطاره. هكذا يتصرف أرتيمس وأبولو باسم القَدَر أو يغدوان وسيلة يؤسِّس القَدَر من خلالها. يفوز القَدَر في هذه المعركة. وانتصار القَدَر في النتيجة هو على وجه التحديد إنشاء القانون نفسه[13].

بكلمات أخرى، تمثل قصة نيوبي عنف تأسيس القانون لأن الآلهة تستجيب للأذى بإنشاء قانون. لا يُختبر الأذى بادئ الأمر بوصفه إخلالًا بالقانون؛ الأحرى أنه يصبح الظرفَ المعجِّل لإنشاء القانون. هكذا يكون القانون عاقبة محددة لغضب يستجيب لأذى، لكن لا ذلك الأذى ولا ذلك الغضب محددان مقدمًا بالقانون.

يعمل ذلك الغضب بشكل أدائي لوسم نيوبي وتحويلها، ليرسيها بذلك فاعلةً مذنبة تتخذ شكل صخرة متحجرة. هكذا يحجِّر القانون الفاعل، قابضًا على الحياة لحظة الشعور بالذنب. ومع أن نيوبي نفسها تعيش، فهي مشلولة داخل هذا العيش: تصبح مذنبة بشكل دائم ويحوِّل الذنب الفاعل الذي يحمله إلى صخرة. يبدو أن الجزاء الذي تقتص به الآلهة منها لا نهائي وكذلك هو كفارتها. إنها تمثل بطريقة ما اقتصاد الجزاء والكفارة غير النهائيين اللذين يدعي بنيامين في موضع آخر أنهما ينتميان إلى مجال الأسطورة[14]. هي مجمَّدة جزئيًا

---

(13) Benjamin, «Critique,» p. 250.

(14) يشرك بنيامين كلًا من التكفير والجزاء مع الأسطورة في هذه المقالة وفي مقالات عدة أخرى في تلك الفترة. كما أنه يعارض بوضوح عملية نقد الأسطورة التي كانت في رأيه ضد الحقيقة. على سبيل المثال، يُنظر: Walter Benjamin, «Goethe's Elective Affinities,» in: Benjamin, *Selected Writings*, pp. 297-362. =

ومقسَّاة بالذنب ومن خلاله، ومع ذلك فهي متخمة بالحزن، حيث تبكي إلى ما لا نهاية من ذلك النبع المتحجر. يُنتج العقابُ الفاعلَ ملتزمًا القانون وعرضةً للمساءلة والعقاب ومعاقَبًا. لكان الذنب أماتها بالكامل لولا هذا الحزن وهذه الدموع؛ وهكذا إنه على شيء من الأهمية أن هذه الدموع هي التي يعود إليها بنيامين حين ينظر في ما تحرَّر من خلال التكفير عن الذنب[15]. إن ذنبها في بادئ الأمر مفروض خارجيًا. مهم أن نتذكر أنها لم تصبح مسؤولة عن موت أطفالها إلا من خلال سببية سحرية. في النتيجة، هم لم يُقتلوا بيدها ومع ذلك هي تتحمل مسؤولية هذه الجريمة باعتبارها نتيجة للضربة القاصمة التي وجهتها إليها الآلهة. سيبدو إذًا أن تحوُّل نيوبي إلى فاعلة قانونية ينطوي على إعادة صوغ عنف مارسه القَدَر بوصفه عنفًا ناتجًا من أفعالها الخاصة وهي بسببه – بوصفها فاعلة – تتحمل المسؤولية المباشرة. أن تكون فاعلًا ضمن هذه الشروط هو أن تتحمل مسؤولية عنف سابق على الفاعل تكون عمليته مقفلة بواسطة الفاعل الذي يأتي ليُرجع العنف الذي يعانيه هو إلى أفعاله الخاصة. إن تشكيل الفاعل الذي يقفل عملية العنف من خلال تأسيس نفسه سببًا وحيدًا لما يعانيه، هو في النتيجة عملية أخرى لهذا العنف.

إنه لمثير للاهتمام بصورة كافية أن يميز القدَر النمط الذي يؤسس فيه القانون، لكنه لا يبيّن كيف يمكن إبطال القانون أو القسر القانوني بصورة خاصة وتدميره. الأحرى، يؤسس القدَر الشروط القسرية للقانون من خلال إظهار فاعل الذنب؛ إن تأثيره هو إلزام الشخص القانون، مرسيًا الفاعل بوصفه السبب الوحيد لما يعانيه ومشبعًا الفاعل بمساءلة مثقلة بالذنب. كذلك يبيّن القدَر الحزن الدائم الذي ينبثق من فاعل كهذا، لكن بالنسبة إلى بنيامين لا يمكن القدَر أن يكون هو الاسمَ الذي به يوصف جهد إبطال شروط القسر هذه. لفهم هذا الأخير، لا بد من الانتقال من القدَر إلى الله، أو من الأسطورة وهو المجال الذي ينتمي إليه القدَر إلى الإلهي وهو المجال الذي ينتمي إليه تدمير لاعنفي

= كانت مقالته قد كتبت بين عامي 1919 و 1922.

(15) Benjamin, «Critique,» p. 250.

محدد. على الرغم من أنه ليس واضحًا تمامًا على أي شيء يقوم تحديدًا هذا التدمير اللاعنفي، يبدو أنه نوع التدمير الذي يتصور بنيامين أنه سيكون موجهًا ضد الإطار القانوني نفسه ويكون بهذا المعنى مختلفًا عن العنف الذي يطلبه الإطار القانوني ويشنه.

بصورة مفاجئة تمامًا تجاه نهاية مقالته، يصر بنيامين على أن تدمير أشكال العنف القانوني كلها أصبح ملزمًا[16]. لكننا لا نفهم إن كان هذا عنفًا تمارسه أنظمة قانونية معينة أو عنفًا يشاكل القانون بصورة عامة. تبقى مناقشته على مستوى من العمومية يقود القارئ إلى الافتراض أن القانون بصورة عامة هو ما يشكل مشكلة بالنسبة إليه. حين يكتب أن تدمير أشكال العنف القانوني كلها هو ملزم، سيبدو أنه يكتب في هذه اللحظة وفي سياق محدد لا يزال غير موصوف بدقة ضمن المقالة.

في وقت سابق كان بنيامين قد ميَّز بين الإضراب العام السياسي الذي هو اشتراع للقانون، والإضراب العام الذي يدمر سلطة الدولة ويدمر معها القوة القسرية التي تضمن الطابع الملزم للقوانين كلها والعنف القانوني نفسه. يكتب بنيامين أن النوع الثاني من الإضراب تدميري لكنه غير عنفي[17]. إنه يقترح هنا بالفعل شكلًا لاعنفيًا للتدميرية. يتوجه في الصفحات الأخيرة إلى مناقشة حول الله لتمثيل هذا الشكل اللاعنفي من التدميرية وفهمه. في الواقع، يمكن القول إن للإله صلة بالإضراب العام، حيث يعدّ كلاهما تدميريًا ولا عنفيًا في آن. سيكون للإله صلة أيضًا بما يدعوه بنيامين فوضوية وليس باشتراع القانون. لذا في حال كنا نعتقد أن الله هو الذي يشترع لنا القانون أو يملي علينا من خلال موسى ما يجب أن يكون عليه القانون، فيجب علينا أن ننظر مرة أخرى في أن الوصية ليست مثل القانون الوضعي الذي يحافظ على قوته من خلال القسر: باعتبارها شكلًا من القانون، فإن الوصية على وجه التحديد غير قسرية وغير إلزامية.

---

(16) Ibid., p. 249.

(17) Ibid., p. 246.

إن كان ما هو إلهي في العنف الإلهي لا يشترع القانون ولا يحفظه فسنقع في مأزق حول الطريقة المثلى لفهم الوصية، وبصورة خاصة ما يعادلها سياسيًا. وفقًا لروزنزويغ، إن الوصية بالتأكيد ليست مثالًا على القسر أو العنف القانونيين[18]. نحن نفكر في إله موسى بوصفه مشترعًا للقانون، ومع ذلك فإن الوصية ليست مثالًا على اشتراع القانون بالنسبة إلى بنيامين. الأحرى، أن تأتي الوصية برأي حول القانون يفضي إلى تدمير القانون بوصفه ملزمًا قسريًا. قد يبدو فهم الوصية بوصفها مثالًا على العنف الإلهي غريبًا، ولا سيما أن الوصية التي اقتبسها بنيامين هي «لا تقتلْ». لكن ماذا لو كان النظام القانوني الوضعي الذي يلتزم المرء به قانونًا يطالب المرء بالقتل؟ هل تصبح الوصية، حين تضرب في شرعية هذا النظام القانوني، نوعًا من العنف الذي يعارض العنف؟ وفقًا لبنيامين فإن لدى هذا العنف الإلهي القوة لتدمير العنف الأسطوري. الله هو اسم ما يعارض الأسطورة.

مهم أن نتذكر أن القوة الإلهية لا تدمر القوة الأسطورية فحسب، بل إن القوة الإلهية تكفِّر أيضًا. يشير هذا إلى أن القوة الإلهية تنعكس على الذنب، محاولةً إبطال تأثيراته. ينعكس العنف الإلهي على اشتراع القانون وعلى عالم الأسطورة بأكمله، ساعيًا إلى التكفير عن علامات الآثام هذه باسم غفران لا يحمل أي تعبير بشري. هكذا، تفعل القوة الإلهية فعلها - التدميري - لكنها لا تقدر على ارتكاب فعلها إلا إذا كانت قوة الأسطورة قد قامت بتشكيل الفاعل المذنب وذنوبه التي يستحق عليها العقاب وتشكيل إطار قانوني من أجل العقاب.

مثير للاهتمام أن الإله اليهودي وفقًا لبنيامين لا يحرض على الشعور بالذنب، فهو بهذا غير مرتبط بأهوال التأنيب. في الواقع، توصف القوة الإلهية بأنها مميتة من دون أن تريق دماء. إنها تضرب في الأغلال القانونية التي تحجّر الجسد وترغمه على حزن لا نهاية له، لكنها لا تضرب، كما يرى بنيامين، في روح الحي. في الواقع، إن العنف الإلهي يعمل باسم روح الحي. وعلى هذا

(18) Rosenzweig, pp. 191-192.

الأساس، لا بد أيضًا من أن تكون روح الحي المعرَّضة للخطر بواسطة القانون هي التي تشل فاعلها من خلال الشعور بالذنب. يهدد هذا الشعور بالذنب بأن يصبح نوعًا من قتل الروح. من خلال التمييز بين روح الحي و«الحياة» ذاتها، يسألنا بنيامين النظر في قيمة الحياة حين يتم تدمير الروح.

حين نسأل ما الذي يدفع إلى هذا الانقلاب على العنف القانوني، هذا الالتزام بتدمير العنف القانوني، يشير بنيامين إلى «ذنب الحياة الأكثر طبيعية»[19]. إنه يوضح في «التجاذب الاختياري لغوته» (Goethe's Elective Affinities) أن «نوعًا طبيعيًا» من الذنب ليس أخلاقيًا وليس نتيجة أي فعل خاطئ: «مع اختفاء الحياة الخارقة للطبيعة عند الإنسان تتحول حياته الطبيعية إلى شعور بالذنب حتى من دون ارتكابه فعلًا ما منافيًا للأخلاق. إنها متواطئة في الوقت الراهن مع الحياة المحض وتتجلى في الإنسان بوصفها شعورًا بالذنب»[20]. لا يتوسع بنيامين في فكرة الحياة الطبيعية هذه في **نقد العنف**، مع أنه يشير في موضع آخر من المقالة إلى «الحياة المحض» (blosse Leben). إنه يكتب: «العنف الأسطوري قوة دموية (Blutgewalt) تحكم الحياة كلها كرمى لها (um ihrer selbst)؛ العنف الإلهي قوة نقية تحكم الحياة كلها كرمى للحي (reine Gewalt uber alles Leben um des Lebendigen) »[21]. هكذا يسعى القانون الوضعي إلى تقييد «الحياة كرمى لها»، لكن القوة الإلهية لا تصون الحياة ذاتها، بل الأحرى تصون الحياة كرمى «للحي» فحسب. من يمثل «الحي» في هذه الفكرة؟ لا يمكن أن يكون كل من هو حي محض، حيث إن روح الحي مختلفة وما يُفعل «كرمى للحي» قد ينطوي أيضًا على سلب الحياة المحض. يبدو هذا واضحًا حين يشير بنيامين، على سبيل المثال، إلى مأزق قارون كمثال على العنف الإلهي، وهو مشهد من الكتاب المقدس يبيد فيه غضب الله مجتمعًا بأكمله لعدم التزامه كلمته[22].

---

(19) Benjamin, «Critique,» p. 250.

(20) Benjamin, «Goethe's Elective,» p. 308.

(21) Benjamin, «Critique,» p. 250.

(22) Ibid., p. 250.

إن علينا إذًا أن نسأل بشيء من الذعر إن كانت وصية «لا تقتلْ» تسعى إلى صون الحياة الطبيعية أو روح الحي، وكيف نميز بين الاثنين. إن الحياة بذاتها ليست سببًا ضروريًا أو كافيًا لمعارضة القانون الوضعي، لكن «روح» الحي قد تكون كذلك. إن معارضة كهذه يمكن الشروع بها كرمى للحي، بمعنى كرمى لهؤلاء الذين هم في قيد الحياة بفضل تلك الروح الحية أو الناشطة. نحن نعرف من جزء المقالة الأول أن «سوء الفهم في القانون الطبيعي الذي يُستخلص من خلاله تمييز بين العنف المستخدم لغايات عادلة والعنف المستخدم لغايات غير عادلة يجب رفضه بشكل قاطع»[23]. إن نوع العنف الذي يدعوه «إلهيًا» لا يُبرَّر بمجموعة من الغايات، بل يشكل «وسيلة نقية». ليس في وسع وصية «لا تقتلْ» أن تكون قانونًا على غرار القوانين التي هي مدمَّرة. يجب عليها نفسها أن تكون نوعًا من العنف الذي يعارض العنف بالطريقة ذاتها التي تختلف فيها الحياة المحض التي يتحكم بها القانون الوضعي عن روح الحي التي تبقى مركز الفريضة الإلهية. في انعطاف غريب بعض الشيء يبدو أن بنيامين يقرأ وصية عدم القتل بوصفها وصية عدم قتل روح الحي، وفي النتيجة هي وصية لممارسة العنف ضد القانون الوضعي المسؤول عن هذا القتل. ربَّ مثال على مصادرة القانون الوضعي للحياة المحض هو عقوبة الإعدام. في معارضة العنف القانوني، يبدو أن بنيامين يعارض عقوبة الإعدام الآن بوصفها عنفًا مفوَّضًا قانونًا يوضح عنف القانون الوضعي ويجسِّده على أكمل وجه. خلافًا لقانون من شأنه ويمكنه أن يحكم على فاعل بالموت، تصوِّر الوصية نوعًا من القانون الذي يعمل بشكل خاص على صون معنى ما للحياة ضد عقوبات من هذا القبيل، لكن أي معنى؟ واضح أن هذه ليست مجرد حياة بيولوجية، بل هي الحالة الشبيهة بالموت والناجمة عن الشعور بالذنب، هو الوضع الشبيه بالحجر لنيوبي بدموعها التي لا تنتهي. مع ذلك فإنه باسم الحياة سوف يُلمّ التكفير عن الذنب بنيوبي، ما يثير مسألة إن كان التكفير عن الذنب على نحو ما دافعًا للثورة ضد العنف القانوني أو غاية لها. هل تحطِّم ثورة ضد القسر القانوني نفسه قيود مساءلة نظام قانوني يحتفظ بحق عقوبة الإعدام لنفسه؟ هل في مطالبة «الحي»

---

(23) Ibid., p. 238.

ما يحفز على الإضراب العام الذي يكفّر عن الذنب، والذي يبقي سيطرة القسر القانوني على الفاعل؟ إن الرغبة في تحرير الحياة من ذنب يضمنه عَقْد قانوني مع الدولة، من شأنها أن تكون رغبة تنهض بالعنف ضد العنف، رغبة تسعى إلى تحرير الحياة من عَقْد موت مع القانون، موت الروح الحي من خلال قوة الذنب المقسّية. هذا هو العنف الإلهي الذي يتحرك فوق البشرية كالعاصفة لمحو آثار الذنب كلها، هي قوة إلهية مكفِّرة عن الذنب، وهي بهذا ليست جزاء.

إن العنف الإلهي لا يستهدف الجسد أو الحياة العضوية للفرد، بل الفاعل الذي يشكله القانون. إنه ينقّي المذنب ليس من الذنب، بل من انغماسه في القانون، وبناء عليه يحلّ قيود المساءلة التي تنجم عن حكم القانون نفسه. يجعل بنيامين هذا الرابط واضحًا حين يشير إلى القوة الإلهية بوصفها «قوة نقية تحكم الحياة كلها كرمى للحي»[24]. تشكِّل القوة الإلهية لحظة مكفِّرة عن الذنب تضرب من دون أن تريق دمًا. إن فصل ذلك الوضع القانوني عن الكائن الحي (الذي سيكون تكفيرًا عن هذا الكائن الحي أو تحريرًا له من أغلال القانون الوضعي) هو على وجه التحديد تأثير الصفعة والضربة غير الدموي.

لكن هل يكون هذا العنف حقًا غير دموي إن كان يمكن أن يتضمن إبادة شعب كما في قصة قارون، أو إذا كان يستند إلى تمييز مشكوك فيه بين حياة طبيعية وروح الحي؟ هل من أفلاطونية ضمنية فاعلة في فكرة «روح الحي»؟ أود المناقشة في أنه ما من معنى مثالي مرتبط بفكرة «الروح» هذه، حيث إنها تنتمي تحديدًا إلى أولئك الذين يعيشون، وآمل أن أوضح كيفية تحقق ذلك في مناقشتي الختامية.

بِاسم الحيّ

يبدأ بنيامين توضيح الفارق بين الحياة الطبيعية وروح الحي حين يقر بإمكان أن يكون العنف نازلًا «نسبيًا ضد الخير والصواب والحياة وما إلى ذلك»

---

(24) Ibid., p. 250.

لكنه قطعًا لا يُهلِك روح الحي (die Seele des Lebendigen)[25]. على الرغم من أن العنف الإلهي هو عنف، فهو ليس «مُهلِكًا» بالمعنى المطلق وإنما نسبيًا فحسب. كيف نفهم هذا الاستخدام لمصطلح «نسبيًا» (relativ)؟ وكيف يؤدي ذلك تمامًا إلى توجه بنيامين إلى الادعاء أنه لا يمكن القول إن أطروحته تمنح البشر القوة على ممارسة القوة المميتة بعضهم ضد بعض؟ إن السؤال «هل لي أن أقتل؟» يلائم إجابته غير القابلة للاختزال (Unverruckbare: غير المتحركة والراسخة وبالمعنى الحرفي غير قادرة على أن تُفسد أو تحرف عن الطريق) في وصية «لا تقتلْ». وإن كون الوصية غير قابلة للاختزال وغير قابلة للحركة لا يعني أنه لا يمكن تفسيرها وحتى انتهاكها. هؤلاء الذين ينتبهون إلى الوصية «يصارعونها (sich auseinanderzusetzen) في العزلة وفي حالات استثنائية (ungeheuren) [...] يأخذون على أنفسهم مسؤولية تجاهلها»[26].

خلافًا للمشهد الأسطوري الذي يؤسِّس فيه الفعل الغاضب قانونًا عقابيًا، تمارس الوصية قوة ليست مثل الوسم الذي يمارسه الذنب. إن الكلمة الإلهية إذا كانت أدائية فهي فعل كلامي تأثيري يعتمد بشكل أساس على الفهم من أجل السيطرة. هي لا تعمل إلا من خلال الاستيعاب، وهذا بالتأكيد غير مضمون. يصف بنيامين قوى الوصية غير الاستبدادية: «تصبح الفريضة ممتنعة على التطبيق والقياس حال إتمام الفعل»[27]، ما يوحي بأن أي خوف تثيره الوصية لا يلزم الفاعل مباشرة القانون من خلال الطاعة. في مثال القانون الأسطوري يغرس العقاب الشعور بالذنب والخوف وتمثل نيوبي العقاب الذي يترصد أي شخص قد يقارن نفسه بالآلهة.

لا تستلزم وصية بنيامين أي عقابات من هذا القبيل وتفتقر إلى القدرة على فرض الأفعال التي تتطلبها. وفقًا لبنيامين ليس للوصية قوة الشُرطة في الفرض. إنها ثابتة ومنطوقة وتغدو فرصة من أجل صراع مع الوصية نفسها. هي لا تبث

---

(25) Ibid., p. 250.

(26) Ibid., p. 250.

(27) Ibid., p. 250.

الخوف ولا تمارس قوة لفرض حكم بعد الفعل. لذا فهو يكتب: «ما من حكم على الفعل يمكن استخلاصه من الوصية»[28]. في الواقع، لا يمكن الوصية أن تملي العمل أو تجبر على الطاعة أو توجه الحكم ضد الشخص الذي يمتثل إلى أمرها أو لا يمتثل. بدلًا من أن تشكل معيارًا للحكم على مجموعة من الأفعال، تعمل الوصية بوصفها مبدأً توجيهيًا (Richtschnur des Handelns). وما تأمر به الوصية هو صراع مع الوصية التي لا يمكن تحديد شكلها النهائي مقدمًا. وفي تفسير بنيامين المفاجئ، يصارع المرء الوصية في العزلة.

كشكل من المخاطبة الأخلاقية، إن الوصية هي تلك التي يجب على كل فرد أن يصارعها من دون تمثّل بأي وصية أخرى. أحد الردود الأخلاقية على الوصية هو رفضها (abzusehen)، لكن حتى حينها يجب أن يتحمل المرء مسؤولية رفضها. إن المسؤولية هي ما يتحمله المرء في ما يتعلق بالوصية، لكنها غير مُملاة من طرف الوصية. في الواقع، هي متمايزة بصورة واضحة عن الواجب والأحرى عن الطاعة. إذا كان هناك من صراع فهناك شيء من مظاهر الحرية. المرء ليس حرًا ليتجاهل الوصية. على المرء، إن صح التعبير، أن يصارع نفسه في ما يتعلق بها. لكن صراع المرء مع نفسه قد يرجع بنتيجة أو بقرار أو بفعل يرفض الوصية أو يعيد النظر فيها، وبهذا المعنى يكون القرار هو تأثير تفسير مقيد وحر في آن.

قد يتوقع المرء أن يحمي بنيامين قيمة الحياة على حساب العنف وأن يسبك فكرة العنف اللاعنفي لتسمية فعل الحماية هذا، هذا الضرب في أغلال القانون، هذا التكفير عن الذنب والإنعاش للحياة. لكنه يوضح أن هؤلاء الذين يقدّرون الوجود على حساب السعادة والعدالة يصادقون على موقف «خاطئ» و«مخز» على حد سواء. هو يعترض على فهم «الوجود» بوصفه «حياة محضًا»، ويشيرً إلى أن هناك «حقيقة عظمى» في افتراض الرفع من قدر الوجود فوق السعادة والعدالة: إذا نظرنا في الوجود والحياة لتعيين «الحالة الإجمالية غير القابلة للاختزال التي هي ’الإنسان‘ [...] لا يمكن الإنسان، مهما كان الثمن،

---

(28) Ibid., p. 250.

أن ينسجم مع الحياة المحض التي فيه»[29]. كما هو واضح في اتفاق بنيامين مع الرؤية اليهودية أن القتل دفاعًا عن النفس لا تحرّمه الوصية، ولا تقوم الوصية ضد القتل على قداسة (heiligkeit) الحياة نفسها (وهي فكرة مرتبطة بالذنب)، بل على شيء آخر. هو لا يرفض فكرة المقدس في محاولة لوضع أسباب الوصية ضد القتل وأهدافها، لكنه يبتغي بصورة جلية تمييز ما هو مقدس في الحياة من الحياة المحض أو الطبيعية.

إن إغراء قراءة بنيامين بوصفه يصادق على عقيدة من عالم آخر للروح أو المقدس يظهر بصورة موقتة حين يشير إلى أن «تلك الحياة في الإنسان موجودة بصورة متطابقة في الحياة الدنيا والموت والحياة الآخرة»[30]. حتى حينها، هو لا يشير إلى المقدس إلا من خلال مناشدة بين قوسين تشمل الحياة الجسدية وقابليتها للتعرض إلى الأذى، فـ «مهما كان الإنسان مقدسًا (so heilig der Mensch ist) [...] ما من قداسة في حالته». ما هو مقدس هو معنى مقيد معين للحياة يكون متطابقًا في هذه الحياة والحياة الآخرة، لكن ما المعنى الذي سنفهمه من هذا؟ لا يقدم بنيامين مشكلة المقدس والعدالة إلا في إطار التخمين، مشيرًا إلى أنه ينتمي إلى مستقبل لامتناه، هذا إن كان من زمن أساسًا. كيف لنا أن نحكم على ادعاءات بنيامين؟ هل هذه مناشدة لحياة أخرى ولمعنى حياة هي خارج الجسد، هل هي مناورة «الإرهابي الروحي» (der geistige Terrorist) التي تقدم «الغايات» التي تبرر العنف؟ سيبدو ذلك متعارضًا مع ادعاء بنيامين السابق أن العنف الإلهي لا يتصرف وفقًا لغايات محددة، بل الأحرى بوصفه وسيلةً نقية. يبدو من خلال ذلك أنه يشير إلى أن العنف الإلهي يتمم العملية، لكنه لا «يتسبب» بها، وأنه لا يمكننا إخراج «الغايات» التي يحققها من «الوسيلة» التي تحققت بها، وأن الحسابات الأداتية من ذلك النوع يتم إهمالها هنا.

دعونا نفهم أولًا هذا المعنى المقيد للحياة الذي ينشأ داخل تخمين بنيامين. إذا كان من شيء مقدس أو إلهي في هذا المعنى المقيد للحياة فيبدو

---

(29) Ibid., p. 251.

(30) Ibid., p. 251.

أنه بصورة محددة ذلك الذي يعارض الذنب وعنف فرض القانون الوضعي. إنه يكمن في ذلك الذي يقاوم هذا الشكل من العنف القانوني أو يواجهه، ولقد رأينا أن هذا النوع من العنف المضاد العدائي هو في حد ذاته تعبير عما بقي غير ملزَم أو غير مذنب أو مكفَّرًا عنه. على الرغم من ذلك، نرى في هذه المقالة أن العنف الإلهي متحالف مع الإضراب العام ومع ما هو ثوري، وهذا بدوره متصل بما يعارض الإطار القانوني للدولة ويدمره. إني أشير إلى أن هذا المعنى المقدس أو الإلهي للحياة متحالف أيضًا مع الفوضوي، أي مع ذلك الذي هو من دون مبدأ أو خارج على حدوده. لقد رأينا هذه اللحظة الفوضوية بالفعل حين استُحضر الشخص المنعزل كي يصارع الوصية من دون مثال أو سبب. إنه صراع فوضوي يحدث من دون استعانة بمبدأ ويجري بين الوصية والشخص الذي يجب أن يتصرف في ما يتعلق بها. ما من سبب يربط بين الاثنين. ثمة في هذه العزلة المتصالحة مع الوصية لحظة غير قابلة للتعميم تدمر أساس القانون، لحظة يوقظها قانون آخر باسم الحياة وبأمل في مستقبل للحي خارج أغلال القسر والذنب والمساءلة التي تبقي الوضع القانوني الراهن خارج دائرة النزاع. إن تدمير قوة الدولة أو إفناءها لا ينتميان إلى عنف تأسيس القانون ولا إلى عنف حفظ القانون. على الرغم من أن عهدًا قد أُسس من خلال هذا الإبطال أو التدمير الثوري للعنف القانوني، إلا أنه لم يشترع أي قانون من هذا المكان، والتدمير ليس جزءًا من صوغ جديد لقانون وضعي. إن للتدمير بعض الديمومة الغريبة عليه، ويصبح ذلك منطقيًا إذا نظرنا في أن اللحظة الفوضوية في أي محاولة للتصالح مع الوصية هي لحظة تدمر أساس القانون الوضعي. ويصبح ذلك منطقيًا أيضًا حين ننظر في المعنى اللاهوتي للمشيحانيّ - الذي يتصالح بنيامين نفسه معه في هذه المقالة - الذي لا يشيب المعنى المقيد للحياة الذي نتحرى عنه فحسب، بل يعارض القراءة الأفلاطونية الخاصة بفهمه للروح.

يجب فهم الفوضوية أو التدمير الذي يشير إليه بنيامين لا بوصفه نوعًا آخر من الدولة السياسية ولا بوصفه بديلًا من القانون الوضعي. الأحرى، إنه يتكرر باستمرار كونه شرطًا للقانون الوضعي وحدًا لازمًا له. إنه لا يبشر بعهد لم يأت، بل يكوّن أساس العنف القانوني بأنواعه كلها، مشكلًا الإمكان للتدمير

الذي توافق على كل فعل يُلزم الفاعل القانون. وفقًا لبنيامين، يصوَّر العنف خارج حدود القانون الوضعي أنه ثوري وإلهي في آن، وبكلمات بنيامين هو نقي ومباشر وغير مشوب. إنه يستوحي من اللغة التي يصف بنيامين من خلالها الإضراب العام الذي يجعل نظامًا قانونيًا بأكمله يجثو على ركبتيه. ثمة شيء تأملي هنا حين يدّعي بنيامين أن عنف التكفير عن الذنب غير مرئي للناس ومرتبط بأشكال أبدية: الحياة في الإنسان التي هي موجودة بصورة متطابقة في الحياة الدنيا والموت والحياة الآخرة. من خلال قراءة **نقد العنف** بالترافق مع **شذرة في اللاهوت والسياسة**(31) اللذين كتبا في الآونة نفسها تقريبًا، يمكننا أن نتبين ادعاءين يستحقان دراسة متأنية: **الأول** هو أن ما من شيء تاريخي يمكنه أن ينسب نفسه إلى المشيحانيّ؛ و**الثاني** هو أن عنف التكفير عن الذنب هذا يمكن أن يكون جليًا في حرب حقيقية أو في حكم إلهي للجماهير ضد المجرم(32).

في هذه النقطة، لا يزال يبدو أن هناك سببًا للقلق. هل يقدم بنيامين مبررًا من أجل حرب حقيقية خارج المشروعيات كلها أم من أجل الجماهير للنهوض ومهاجمة مجرم معين في حد ذاته بأنفسهم فحسب؟ يبدو أن إشارته الأخيرة إلى تنفيذ مقدس تستحضر كذلك صورًا مماثلة للجماهير الخارجة على القانون التي تنهض لممارسة جميع أنواع العنف الفيزيائي باسم قوة مقدسة ما. هل يركب بنيامين «موجة معاداة البرلمانية» التي تقربه على نحو خطر إلى الفاشية؟ أم هل ما يسمى بالتنفيذ المقدس لا يهاجم إلا المطالبات التي تمنح القانون الوضعي شموليته؟ لقد ادعى فعلًا أن العنف الإلهي أو المقدس لا يبرَّر من خلال مجموعة من الغايات، مع أنه يدعي، كما يبدو، أن علاقة محددة بين الفاعل والإلهي هي معرضة للخطر في العنف الإلهي(33).

---

(31) Walter Benjamin, «Theologico-Political Fragment,» in: Walter Benjamin, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Translated by Edmund Jephcott; Edited and with an introduction by Peter Demetz (New York: Schocken Books, 1986), pp. 312-313. Originally published in: Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, pp. 95-96.

(32) Benjamin, «Critique,» p. 252.

(33) إن سبب الوصية، يكتب بنيامين، «يجب ألا يوجد بعد في ما يفعله الصنيع بالضحية، بل في ما يفعله بالله والفاعل»، يُنظر: Ibid., p. 251.

كيف لنا في النتيجة أن نفسر ادعاءاته هنا؟ إن بنيامين لا يدعو إلى العنف، لكنه الأحرى يشير إلى أن التدمير قائم بالفعل بوصفه الافتراض المسبق للقانون الوضعي وفي الواقع للحياة نفسها. إن المقدس لا يعيّن ما هو أبدي ما لم نفهم التدمير نفسه كونه نوعًا من الأبدية. علاوة على ذلك، إن فكرة المقدس التي يستند إليها بنيامين تنطوي على أن التدمير يمكن أن يكون بلا غاية، وأنه لا يُخلَّص باشتراع قانون ولا بتاريخ غائي. بهذا المعنى يكون التدمير في الوقت نفسه هو اللحظةَ الفوضوية التي تتمم فيها وصية السيطرة، وكذلك الضربةَ ضد النظام القانوني الوضعي الذي يقيد الخاضعين له في ذنب غير ذي حياة. إنه مشيحاني أيضًا بالمعنى الدقيق بعض الشيء.

دعونا ننظر إذًا في المعنى المحدد للتدمير من المنظور المشيحاني الذي يعمل بنيامين من خلاله. لننظر أولًا في ادعائه الوارد في **شذرة** والقائل إنه «في السعادة يسعى كل ما هو دنيوي وراء سقوطه (im Gluck erstrebt alles Irdische seinen Untergang)»[34]. هذا السقوط لا يحدث مرة واحدة، بل لا يني يحدث، فهو جزء من الحياة نفسها، وقد يشكل بصورة محددة ما هو مقدس في الحياة وما هو مقصود بـ «روح الحي». وفقًا لبنيامين في **شذرة في اللاهوت والسياسة** فإن الإنسان الباطني المرتبط بالقلق الأخلاقي هو موقع الشدة المشيحانية. يبدو هذا الأمر مفهومًا إذا أخذنا في الحسبان صراع الوصية الانعزالي الذي يشكل رأي بنيامين في المسؤولية، هو رأي يأتي ليلتقي صداه مع موقف ليفيناس، وهذا يبقى مختلفًا بصورة جذرية عن الطاعة القسرية ومعارضًا لها. إن الشدة المشيحانية للإنسان الباطني مشروطة بالمعاناة أو ناجمة منها، وهي المفهومة بوصفها سوء حظ أو قَدرًا. أن تعاني القَدر يعني تحديدًا ألا تكون السبب في معاناتك الخاصة، وأن تعاني خارج إطار الشعور بالذنب نتيجةً لمصائب أو قوى خارجة عن سيطرتك. على الرغم من ذلك، حين ينجح القَدر في خلق قانون وضعي يعقب ذلك تحول كبير في معنى القَدر هذا. ينجح القانون الذي صنعه القَدر في جعل الفاعل يعتقد أنه مسؤول عن معاناته الخاصة في الحياة

---

(34) Benjamin, «Theologico-Political,» pp. 312-313.

وأن معاناته هي النتيجة السببية لأفعاله. بعبارة أخرى، يُنزل القَدر معاناة هي مسندة تاليًا، من خلال القانون، إلى الفاعل بوصفها مسؤوليته الخاصة.

بالطبع، هذا لا يعني القول إنه ليس هناك أو ينبغي ألا يكون هناك مسؤولية. على العكس، لكن رأي بنيامين هو تبيان ثلاثة نقاط مترابطة في الأقل: (1) أنه يجب فهم المسؤولية على أنها نوع انعزالي، إن لم يكن فوضويًا، من الصراع مع مطلب خُلقي؛ و(2) أن الطاعة القسرية أو الإلزامية تقتل الروح وتقوّض قدرة الشخص على الوصول إلى اتفاق مع المطلب الأخلاقي الملقى على عاتقه؛ و(3) أن إطار المساءلة القانونية لا يمكنه أن يخاطب الأوضاع الكاملة لمعاناة الإنسان ولا أن يصححها. إن المعاناة التي يشير إليها بنيامين هي معاناة تمتد طوال الحياة ولا يمكن حسمها في النتيجة داخل الحياة وما من تفسير سببي أو غائي كافٍ يقدم إليها أيضًا. ما من سبب معقول لهذه المعاناة وما من سبب معقول سيظهر مع الوقت. يتحقق المشيحاني في هذه المرحلة تحديدًا، حيث يبدو السقوط أبديًا.

في **شذرة**، يؤسِّس السقوط السرمدي لسعادة الإنسان زوالًا أبديًا. هذا لا يعني أن هناك سقوطًا بصورة دائمة أو أنه ليس هناك إلا السقوط، بل يعني فحسب أن إيقاع الزوال يتكرر دونما نهاية. ما يسمى خلودًا يتوافق في نظره مع «إعادة دنيوية تفضي إلى أبدية السقوط، وإن إيقاع هذا الوجود الدنيوي الزائل بصورة أبدية والزائل بكليته، المكانية والزمانية أيضًا، هو إيقاع الطبيعة المشيحانية وهو السعادة»[35]. يرى بنيامين أن السعادة مستخلصة من إدراك إيقاع الزوال هذا. في الواقع، يغدو البعد الإيقاعي للمعاناة أساسًا للشكل المتناقض للسعادة الذي من خلاله يصبح مزدوجًا. إن كان إيقاع المشيحاني هو السعادة، وكان الإيقاع يكمن في إدراك أن الجميع لا بد من أن يمضي في سبيله وأن يخضع إلى سقوطه، فإن هذا الإيقاع، إيقاع الزوال نفسه، هو أبدي، وهو تحديدًا ما يربط الحياة الباطنية للشخص، الشخص الذي يعاني، بما هو أبدي. يبدو أن هذا يوضح ذلك المعنى المقيد للحياة الذي استندت إليه الوصية. إنه

(35) Ibid., p. 313.

ليس نقيض «الحياة المحض»، حيث يميز الزوال بالتأكيد الحياة المحض، لكنها حياة محض مفهومة كإيقاع للزوال، ما يقدم منظورًا معارضًا للرؤية أن الحياة نفسها آثمة، وأن الذنب يجب أن يلزمنا بالقانون، وأن القانون في النتيجة يجب أن يمارس عنفًا لازمًا على الحياة.

ثمة إذًا نوع من الترابط بين الحياة الباطنية والمعاناة التي هي أبدية وهو ترابط غير مقيد بحياة هذا الشخص أو ذاك. إن الحياة الباطنية والمفهومة الآن بوصفها معاناة هي أيضًا الشرط غير القابل للتعميم للصراع مع وصية لا تقتلْ؛ حتى لو انتُهكت الوصية فيجب أن يُعانيها. إن المعاناة والصراع الانعزاليين هما أيضًا المعنى من الفوضوية الذي يشجع على التحركات المهلكة للقانون القسري. يسعى القانون القسري إلى تحويل كل معاناة إلى خطأ وكل بليّة إلى ذنب. من خلال توسيع المساءلة خارج نطاقها المخصص، من ناحية أخرى، يقهر القانون الوضعي الحياة وزوالها اللازم كما معاناتها وسعادتها على السواء. يحوّل فاعليه حجارة نائحة. في حال كان القانون الوضعي ينشئ فاعلًا مسؤولًا عما يعانيه، فهو ينتج فاعلًا غارقًا في الشعور بالذنب ومجبرًا على تحمل مسؤولية المصائب التي لم تنتج من أفعاله الخاصة، أو فاعلًا يعتقد أنه يستطيع أن يضع حدًا للمعاناة بأكملها بفضل إرادته الخاصة فحسب. في حين تكون الحال بصورة أكيدة أن البشر يلحق الأذى بعضهم ببعض؛ إذ لا يمكن أن نعزو كل ما نعانيه إلى أفعال الآخر. إن تكفير الفاعل المذنب عن ذنبه من خلال العنف الإلهي يحدث حين تكون الفكرة مركزية الذات عند الفاعل، بوصفها سببًا ضارًا، مخفَّفة ومعارَضة من خلال إدراك المعاناة التي لا يمكن لأي قدر من الادعاء أن يبطلها. هذا التكفير عن الذنب يحرر الفاعل من أغلال نرجسية الذنب المتملصة ووعود إعادة الفاعل إلى الحياة، لا إلى الحياة المحض ولا إلى أبدية ما لحياة أخرى، بل الحياة بهذا المعنى لزوالها المقدس. كي يكون الزوال أبديًا يعني أنه لن يكون هناك نهاية للزوال أبدًا، وأن الهلاك يغير درجة إيقاع الحياة كلها. لا يدافع بنيامين إذًا عن الحياة ضد الموت بل يجد في الموت إيقاعًا، إن لم يكن سعادة الحياة، سعادة تتطلب وفقًا للفاعل كفّارة تحرر من الذنب تؤدي إلى إبطال ذلك الفاعل نفسه، إنها تحلّلٌ لذلك الوجود الشبيه بالحجر.

في كتابات بنيامين المبكرة حول الفن، أشار إلى ما يسمى «العنف النقدي»، بل حتى «العنف السامي» في عالم العمل الفني[36]. إن ما هو حي في العمل الفني يتحرك ضد الإغواء والجمال. ليس إلا كبقية متحجرة للحياة، يمكن الفن أن يخاطب حقيقة معينة. إن محو الجمال يقتضي محو المظهر الذي يشكل ما هو جميل، وإن محو الذنب يقتضي محو الوسوم، إذًا في النتيجة ينبغي القبض على كل من العلامات والوسوم كي يكشف العمل الفني عن حقيقته. هذه الحقيقة تتخذ شكل لغة أو شكل كلمة بالمعنى المطلق (وهو رأي يثبت إشكالية في فهم المجال البصري المتميز من اللغوي). في منطق بنيامين، تعطي هذه الكلمة وحدة تنظيمية لما يظهر، على الرغم من أنها لا تُظهر نفسها؛ هي تشكل مثالية كامنة في حقل المظهر كبنية تنظيمية.

في **نقد العنف** تكون الكلمة هي الوصية، وصية لا تقتلْ، لكن لا يمكن تلقي هذه الوصية إلا إذا تم فهمها ضربًا من المثالية الذي ينظم حقل المظهر[37]. إن ما هو مقدس في الزوال لا يعثر عليه خارج ذلك الزوال ولا يمكن اختزاله إلى حياة محض. إذا وجب التغلب على شرط «الحياة المحض» من خلال الزوال المقدس، فهذا يعني أن الحياة المحض لا تبرر الوصية التي تحرّم القتل. على العكس، إن الوصية موجَّهة إلى ذلك المقدس والزائل في حياة الإنسان - وهو ما يسميه بنيامين إيقاع المشيحاني - الذي يشكل الأساس لفهم غير قسري لأفعال الإنسان. ومع أن بنيامين يدّعي أنه لا يمكن أن تكون فردانية الجسد هي ما يقف في طريق القتل، فيبدو أنه يشير إلى أن فكرة الزوال الأخلاقية تسمح لدرجة فائقة بفهم المعاناة الإنسانية التي تكشف حدود فكرة الأخلاق استنادًا إلى الشعور بالذنب، وهي كناية (metalepsis) السببية الأخلاقية

---

(36) Benjamin, «Critique,» p. 340.

يُنظر ملاحظات بنيامين حول «العنف النقدي» في: Walter Benjamin, «On Semblance,» in: Benjamin, *Selected Writings*, p. 224.

الذي كُتب في عامي 1919 و1920 وفي: Benjamin, «Goethe's Elective,» p. 341.

(37) يكتب بنيامين أنه «في اللغات والابتكارات اللغوية كلها، لا يزال إضافةً إلى ما يمكن إيصاله هناك شيء لا يمكن إبلاغه»، ما يشير إليه بـ «نواة اللغات كلها» في: Walter Benjamin, «The Task of the Translator,» in: Benjamin, *Selected Writings*, p. 261.

التي تنتج الشلل وتأنيب النفس والحزن اللامتناهي. ومع ذلك يبدو أن هناك شيئًا من الحزن اللامتناهي الذي يبعده بنيامين عن هذا الشرح. في النهاية، لا تندم نيوبي على ما فعلته فحسب، بل تبكي ما فقدته. إن الزوال يتجاوز السببية الأخلاقية. في النتيجة، قد تقدم دموع نيوبي تصوّرًا يسمح لنا بفهم الانتقال من العنف الأسطوري إلى العنف الإلهي.

تتباهى نيوبي بأنها أكثر خصوبة من ليتو فترسل ليتو أبولو ليقتل أبناءها السبعة. تستمر نيوبي في التباهي فترسل ليتو أرتيمس لتقتل بناتها السبع، مع أن بعضًا منهم يقول إن ابنة واحدة هي كلوريس (Chloris) قد نجت. ينتحر زوج نيوبي، وتحوِّل أرتيمس نيوبي صخرةً، لكنها صخرة تذرف الدموع إلى الأبد. يمكن المرء القول إن نيوبي تسببت لنفسها بالعقوبة وإنها مذنبة بالتباهي المتعجرف. لكن تبقى الحقيقة أن ليتو هي التي دبرت العقوبة وأمرت بقتل أطفال نيوبي. وكان ابنا ليتو أيضًا، أبولو وأرتيمس، هما من نفذا سلطتها القانونية، مشكلين بذلك شرعيتها بأثر رجعي. ليس إلا من خلال تلك العقوبة يمكن القانون أن ينشأ، منتجًا الفاعل المذنب الذي هو عرضة للعقاب الذي يخفي بشكل فاعل قوة تنصيب القانون ويؤثر فيها. في حال لم يكن العنف الإلهي مشاركًا في اشتراع القانون لكنه يحشد المشيحاني في قواه المكفِّرة عن الذنب، فإن القوة الإلهية ستحرر الفاعل المعاقَب من الذنب.

كيف يمكن أن يبدو تكفير نيوبي عن ذنبها؟ هل يمكننا أن نتخيل؟ هل ستتطلب العدالة في هذه الحالة تخمينًا أو انفتاحًا على إمكان التخمين؟ لا يمكننا أن نتخيل إلا ذوبان الصخرة ماءً وإطلاق ذنبها العنان لدموع لا نفاد لها. ما عاد السؤال ماذا فعلت كي تستحق مثل هذا العقوبة، بل ما نظام العقوبة الذي يفرض عليها عنفًا مثل هذا. يمكننا أن نتخيلها تنهض من جديد لتستجوب وحشية القانون، ويمكننا أن نتخيلها تصب ذنب تعجرفها في رفض غاضب للسلطة العنيفة الممارسة ضدها وفي حزن لا نهاية له لفقدها تلك الأرواح. إذا كان هذا الحزن لامتناهيًا، ولربما يكون معمّرًا أيضًا بل أبديًا، فعند هذه النقطة يكون هو خسارتَها، ويكون أيضًا جزءًا من «السقوط» الذي يربط

خسارتها بإيقاعات التدمير التي تشكل ما هو مقدس في الحياة وما هو مفضٍ إلى السعادة في الحياة.

لا يزال هناك الكثير من الأسباب التي تبقينا في قلق حول مناقشات بنيامين في هذه المقالة المبكرة، حيث إنه لا يطلعنا إن كانت معارضة جميع أشكال العنف القانوني إلزامية، وإن كان سيدعم أشكالًا محددة من الإلزام تردع بصورة قسرية من هم في السلطة عن ممارسة العنف، وإن كان يتعين على الفاعلين أن يكونوا ملتزمين الدولة في أي حال. بصورة جلية، إنه لا يقدم خطة من أجل المستقبل، بل وجهة نظر أخرى في حينها فحسب. تنتهي المقالة بملحوظة حول التدمير بدلاً من التحوُّل، ولم يوضّح أي مستقبل. لكن هذا لا يعني أنه لا يمكن أن يكون هناك مستقبل. لقد أشار بنيامين في وقت سابق إلى أن الإضراب العام البروليتاري وفقًا لسوريل يُشرك نوعًا من العنف هو «بوصفه وسيلة نقية [...] غير عنفي». ويكتب في شرحه لذلك: «إنه لا يحدث في الاستعداد لاستئناف العمل بعد التنازلات الخارجية وبعد هذا التعديل على شروط العمل أو ذلك، بل في التصميم على استئناف العمل المحوَّل بالكامل فحسب، هو الذي ما عادت الدولة تفرضه، هو ثوران (ein Umsturz) لا يسببه هذا النوع من الإضراب بقدر ما يتممه (nicht so wohl veranlasst als vielmehr vollzieht)[38].

هذا الثوران المتمِّم يربط الإضراب العام بالعنف الإلهي. ينصرف الأخير أيضًا عن وسائل الفرض القسرية ويستهدف معنى للزمن يرفض البنية الغائية والتنبؤ. يحبط المشيحاني بصورة خاصة الانكشاف الغائي للزمن (فالمشيح هو الذي لن يظهر عبر الزمن). يأتي المشيحاني بكفارة، مستبدلًا الذنب والجزاء والقسر بمنظور أوسع للمعاناة يتعلق بالزوال الأبدي أو المتكرر. بهذا المعنى، يجبرنا نقده للعنف القانوني على أن نوقف موقتًا ما نفهمه عن الحياة والخسارة والمعاناة والسعادة، أن نسأل عن العلاقة بين المعاناة و«السقوط» والسعادة، أن نرى ما الذي يقدر الزوال على الوصول إليه في ما له قيمة مقدسة بهدف معارضة إماتة الحياة وإدامة الخسارة على يد عنف الدولة. إن الزوال المقدس

---

(38) Benjamin, «Critique,» p. 246.

يمكنه أن يعمل بصورة جيدة للغاية كمبدأ يبين لنا ما الذي يجعل الحياة المحض تستحق حماية من عنف الدولة. كذلك قد يشير إلى سبب عدم عمل وصية «لا تقتلْ» كونها أساسًا لاهوتيًا للعمل الثوري، بل كونها أساسًا غير غائي لفهم قيمة الحياة. حين تصبح المعاناة التي يتعرض لها المرء مفهومة بوصفها إيقاعَ سقوطٍ متكررًا، بل أبديًا، يترتب عن ذلك إذًا أن معاناة المرء يمكن تشتيتها إلى إيقاع متكرر من المعاناة، حيث يصاب المرء كأي آخر لا أكثر ولا أقل، وأن وجهة نظر الشخص المتكلم يمكن نزعها من المركز، وهو يبدد بذلك كلًا من الذنب والانتقام. إذا منح هذا السقوط المتكرر الحياة إيقاعاتها من السعادة فلن تكون سعادة شخصية صرفة في أي معنى.

لربما يمكننا أيضًا أن نتبين من مناقشة بنيامين شروط النقد، حيث يجب على المرء أن يكون قد انصرف بالفعل عن منظور القانون الوضعي ليسأل عن العنف الذي يكتسب من خلاله شرعيته وقوة حفظه الذاتية وأن يعارضه. إن القانون يشرعن العنف الممارس باسم القانون، ويغدو العنف السبيل إلى تنصيب القانون لنفسه وشرعنته لنفسه. تُكسر هذه الدائرة حين يتخلص الفاعل من أغلال القانون أو حين يجدها بصورة مفاجئة مزالة أو مفكوكة، أو حين يأخذ الحشد مكان الفاعل ويرفض تنفيذ مطالب القانون، ليصارع وصية أخرى قوتها غير استبدادية قطعًا. إن الفرد الذي يصارع الوصية يشبه الشعب الذي ينتخب إضرابًا عامًا، فكلاهما يرفض القسر ويمارس من خلال الرفض حرية تداولية تعمل وحدها أساسًا لعمل الإنسان. يشير بنيامين إلى أنه في ظل ظروف إضراب عام شديد كهذه، خصوصًا حين يرفض الجيش أن يقوم بعمله، «يُنقص الفعل من حالات العنف الفعلي»[39]. على الرغم من أننا ندعو الإضراب «فعلًا» ضد الدولة فهو، كما يرى ويرنر هاماشير، إهمال[40] وتخلف عن تبيان قانون الدولة وإطاعته وتأييده وفي النتيجة تخليده. إن كان

---

(39) Ibid., p. 247.

(40) Werner Hamacher, «Afformative, Strike: Benjamin's 'Critique of Violence',» in: Andrew Benjamin and Peter Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Warwick Studies in European Philosophy (London; New York: Routledge, 1994).

هذا الامتناع عن الفعل ذاته عنفيًا فإنه موجه إذًا ضد الأمر بالفعل ذاته، وهو وسيلة لتحرير القانون من سلطته وقوته من خلال الامتناع عن تنصيبه مرة بعد أخرى، والامتناع عن تكرار تنفيذ يحفظ من خلاله القانون نفسه ويُنصَّب كونه قانونًا عبر الزمن. يمكن القانون أن «يخفق» وسوف يخفق؛ سيحظى القانون بـ «سقوطه»، ما سيربط هذا الفعل بتدمير ما كان موجودًا تاريخيًا باسم زمن جديد مختلف، زمن «ثوران»، كما أشار بنيامين. إن تقديم نقد يعني تعطيل قوة حفظ القانون ونقضها والانصراف عن طاعة القانون وتولي إجرام موقت يتخلف عن حفظ القانون، وبهذا يتعهد بتدميره. قد تُفهم مقالة بنيامين التي تنتهي بغتة أنها تشرِّع نوع الإنهاء المفاجئ، حيث يكون العنف الإلهي هو عملية النقد ذاتها على غرار التدمير والثوران الذي ينقض الزمن الغائي.

لو استطعتم، تخيلوًا أن يقول أبولو وأرتيمس لوالدتهما أن تتمالك أعصابها وأن يمتنعا عن إطاعة أمرها، أو أن يمتنع الجيش عن فضّ الإضراب وأن يمضي في الإضراب ذاته بصورة فاعلة وأن يلقي بأسلحته ويفتح الحواجز ويمتنع عن تحصين نقاط التفتيش وإغلاقها، وأن يتحرّر كل شخص من الذنب الذي يبقي الطاعة وعنف الدولة في موضعهما، مدفوعًا الأحرى من خلال الذاكرة وتوقّع الكثير من الحزن والأسى إلى الإمساك عن أفعاله، وهذا باسم الحي.

تذييل سياسي

كما سنرى في الفصل المقبل، إن المشيحانيّ وفقًا لبنيامين لا يكمن في مستقبل مُقبل بل الأحرى في «شظايا» و«شرارات» من زمن آخر وهي التي تشرخ الحاضر. لا يقدم المشيحاني أي وعود حول المستقبل، لكنه يحوّل الحاضر إلى ما يطلِق عليه اسم «زمن الآن» (Jetztzeit). ليس واضحًا إن كان بإمكاننا تحقيق زمن الآن وإن كان سيطلع زمن الآن علينا، حيث غالبًا ما يطالِب الماضي الحاضر بمطلب دفع ثمن ما قد حدث عبر دورات من العقاب والثأر، وذلك من أجل تحقيق «الآن» أو من أجل السماح بطريقة ما لـ «الآن» بالحدوث، فهو لا يحدث إلا شريطة تكفير معين عن الذنب. هل يمكن بنيامين أن يساعدنا في التفكير، على سبيل المثال، بشأن الحرب في جنوب لبنان في

صيف عام 2006 أو الحرب على غزة في عامي 2008 و2009 أو في طرح أسئلة أكثر تحديدًا إن كانت، وكيف تكون فكرة «الدفاع عن النفس» التي تستند إليها دولة إسرائيل تعمل في خدمة الجزاء؟ على الرغم من أن الدفاع عن النفس ضد الهجوم يبدو معقولًا (وهو استنتاج معقول من شأنه وعلى نحو منطقي أن يمتد كذلك إلى الدفاع الفلسطيني عن النفس)، بموجب أي ظروف يتحرر الدفاع عن النفس من وثاق مشكلة حفظ الذات ويعمل بدلًا من ذلك بوصفه الشرط المشرعن للعنف الجامح؟ قد يبدو غريبًا أن نستعين بفكرة مشيحانية معينة لمعارضة الفكرة الخاطئة حول الدفاع عن النفس، ففي النتيجة إن المشيحانيّ هو تحديدًا ما طالب به المستوطنون اليمينيون، أليس علينا في اليسار أن نستعين بأسس علمانية أكثر سدادًا لمعارضة عنف الدولة؟ خلافًا لهذين الافتراضين المعقولين، أود أن أشير إلى أن المشيحانيّ، والمفهوم لا كونه تعهدًا للمستقبل ولا أساسًا يُطالَب استنادًا إليه باستحقاق الأرض، قد يتضمن أيضًا إيقاف الدفاع عن النفس بوصفه أساسًا مشرعِنًا دائمًا لعنف الدولة. حين يصبح مثل هذا الدفاع دائمًا لا يعود ممكنًا التمييز بين استخداماته الشرعية وغير الشرعية. بعبارة أخرى، تحديدًا لأن الدفاع يخدم مهمة شرعنة الدولة فهو دائمًا على حق ودائمًا شرعي باسم الدولة. أود أن أشير إلى أن هذا يفضي إلى عواقب خطرة. بالطبع، أنا لا أدافع عن تدمير النفس كونها هدفًا؛ إذ سيكون ذلك سخيفًا. لكنني صامدة من أجل طريقة للتفكير والتصرف سياسيًا لا تفترض أن الدفاع عن النفس أو تدمير النفس هما الخياران الوحيدان فحسب. ضمن جدلية مغلقة مثل هذه، فإنه ما من فكرة ممكنة بصورة نهائية، وبالتأكيد ما من سياسة يمكن المرء أن يقف إلى جانبها.

هل يمكن التوجه إلى أعمال بنيامين الأولى للتفكير في الغفران والتكفير عن الذنب، ثم الانتقال من هناك إلى النظر في الجزاء وحيله في ضوء الاعتداءات العسكرية الأخيرة؟ للقيام بذلك، أود أن أعود إلى رمز «العاصفة» في عمل بنيامين المبكر. نحن نعرف الرمز على نحو أكثر وضوحًا من الملاك في **أطروحات حول فلسفة التاريخ**، حيث «تهب عاصفة من الفردوس»، عاصفة «علقت في أجنحة» هذا الملاك «مع عنف كهذا حيث ما عاد بإمكان الغضب أن

يطبقهما»[41]. ما هذا الدمج الغريب بين العنف والفردوس؟ لا يتجه الملاك ولا يمكنه أن يتجه نحو المستقبل، بل إلى الوراء فحسب، وبدلًا من تطور المعنى المعتاد للتقدم التاريخي نحو الأمام، فإن «الأنقاض» هي ما «تنمو نحو السماء». إن العاصفة هي ما «ندعوه تقدمًا»، وهي بالتأكيد مذهلة تمامًا أيضًا، حيث هناك النظر إلى الوراء وتراكم الحطام. وإننا مطالبون بطريقة ما أيضًا بالفهم أن العاصفة التي تهب من «الفردوس» لا يمكنها إلا أن تكون نازعة للسلاح، حيث إن ما هو من الفردوس هو هناك للعثور عليه في هذا الحطام المتراكم، هو ماض، إن صح التعبير، يزداد بينما نتحرك إلى الأمام، أي إلى الوراء في الزمن. في حال أوضح بنيامين في موضع آخر أن التقدم يشكل مفهومًا حول الوقت أحادي الخطّية وأنّه يؤسس التجانس والمتواصلية بوصفهما جوهر التاريخ، فمن المؤكد أن مفهوم «التقدم» الذي قدمه هذا الملاك فاغر الفم والعينين والمدفوع ضد إرادته، يعاكس بشكل لا يقاوم المفهوم الذي ينتمي إلى أوهام التطور التاريخي والفاعل الاختياري. يبدو مهمًا أيضًا أن رمز العاصفة، والملاك الذي علقت أجنحته في العاصفة، هو الذي يعاكس ذلك السَّير الوهمي الذي يُفترض أن يشكل تقدم كل من التطور الرأسمالي وصيغ معينة من المادية التاريخية.

إذًا، في أي معنى ممكن أن تهب العاصفة من الفردوس؟ هل يرسل الفردوس رسالة؟ إن كان الأمر كذلك، هل هي من النوع الذي نجده لدى كافكا، أي تلك الرسالة الإمبراطورية التي لا تصل تمامًا نظرًا إلى أن الرسول مثبط من خلال أسلوب بناء مضغوط بصورة لامتناهية لا يمكن اختراقه؟ إن كان يتم تدمير شيء ما، فهل هو ربما الحركة إلى الأمام ذاتها؟ وكيف يفترض بنا أن نقدّر ذلك، علاوة على أن نفهمه كرمز لمشيحانية من نوع معين؟ في الحقيقة، في حال كان رمز العاصفة هو الوسيلة التي يقدم بنيامين من خلالها مفهومًا معينًا للمشيحاني، فسنكون على حق في اعتقادنا أن المشيحاني

---

(41) Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History,» in: Walter Benjamin, *Illuminations*, Edited and with an introduction by Hannah Arendt; translated by Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), p. 258.

ليس مثل التقدم، وأنه أيًا كان الدمار الذي يحدثه سيكون ناجمًا من شيء ما هو في حد ذاته مدمِّر. في هذه الأطروحات نفسها يصر بنيامين على الصيغة التالية بوصفها جزءًا من مقاومته للفاشية: «إن مهمتنا هي إحداث حالة طوارئ حقيقية» و«واحد من أسباب وجود فرصة للفاشية هو أنه باسم التقدم، يتعامل معها معارضوها كمعيار تاريخي»[42]. إذا كان التقدم معيارًا من هذا النوع فيترتب عن ذلك أن تاريخًا معينًا سوف ينتج بدافع الضرورة مستقبلًا يتم من خلاله التغلب عليه. إن هذا الاعتقاد هو المحطم الآن، وهذا الحطام هو ما يراه الملاك بوضوح. ما من تطور تاريخي منكشف سيتغلب على الفاشية إلا حالة الطوارئ التي تنفصل عن إيمان معين بالتطور التاريخي. هل بإمكاننا أن نفهم حالة الطوارئ هذه فاغرة الفم والعينين، التي لا يمكن مقاومتها بمصطلحات مشيحانيّة، لا المشيحاني بمعنى ما هو «مقبل»، بل الأحرى السمة المشيحانية لـ «الآن»، أي ما يدعوه بنيامين «زمن الآن»؟ ما يؤسَّس من خلال نوع نقد التقدم الذي يقترحه بنيامين هو «مفهوم للحاضر بوصفه «زمن الآن» والمرمي بشظايا من الزمن المشيحاني»[43].

يعود بنيامين مرة تلو أخرى إلى مشكلة المشيحانيّ، مشركًا إياها في عمله المبكر مع الغفران وفقدان الذاكرة، لكنه توجه في **أطروحات حول فلسفة التاريخ** إلى أهمية إنقاذ تاريخ منسي من الاندثار. من خلال احتكاكه بشوليم، سعى بنيامين إلى فهم المشيحانيّ في سنواته الأولى (بين عامي 1913 و1920) بوصفه مرتبطًا بمشكلة الغفران. وقد صيغ الغفران ضد الجزاء، ليس بوصفه نقيضًا له تمامًا، بل الأحرى بوصفه جزأه الخارجي. إذا فَهم كل من «التقدم» و«التطور» الحاضر على نحو دائم من حيث المستقبل الذي يوجدهما أو من حيث الماضي الذي أحدَثهما فإن الجزاء يفترض الحاضر بصورة دائمة أيضًا في ضوء ماض ضار ومستقبل من الانتقام والتعويض. مع حلول عام 1921 كان واضحًا أن التكفير عن الذنب الذي وجده بنيامين في الغفران

---

(42) Ibid., p. 257.

(43) Ibid., p. 263.

كان مرتبطًا بالإضراب الجذري الذي يحرر العامل والمواطن من قيود الالتزام جهاز دولة ظالم، ويؤدي بجهاز الدولة إلى التوقف. لم يكن الموضوع في رفض سياسة الدولة هذه أو تلك، بل في إنكار الدولة ذاتها، وهو إنكار ينطوي على تحرير ذات المرء من قيود الذنب التي ترتكز عليها الأنظمة القانونية. لا يمكن المرء أن يحرر ذاته من قيود الذنب من دون أن يقول لا للدولة أولًا، لكن من أجل قول يجب على المرء ألا يكون قد تحرر من الأغلال بالفعل أو يكون في طريقه إلى ذلك. إن الواحد لا يؤدي إلى الآخر، لكن كليهما يؤديان إلى كل منهما في آن، وإن زمن هذا الـ «آن» هو الذي يشكل الزمن الحاضر للحالة الطارئة.

بصورة مهمة، يصوِّر فعل «الغفران» هذا أنه «عاصفة» - «العاصفة» الأولى التي تمكنت من إيجادها في مؤلَّف بنيامين - وإن تأثير هذه العاصفة هو اجتثاث آثار الشعور بالذنب كلها والرموز كلها التي تؤدي مجددًا إلى الآثام. يمكن المرء أن يتوقع تخليف بعض الحطام أو الركام من هذه العاصفة، لكن على نحو غريب للغاية تكمن قوة العاصفة الخاصة في اجتثاث كل أثر إثم. على سبيل المثال، يشير بنيامين إلى «الأهمية اللامتناهية ليوم الحساب، ذلك اليوم المؤجَّل باستمرار الذي يفر بإصرار كبير إلى المستقبل عقب ارتكاب كل خطيئة». إذًا، لا يصل يوم الحساب فعلًا؛ إنه موعد مؤجَّل على الدوام وبهذه الطريقة يتغلب على فكرة اليوم الذي يكون فيه حساب نهائي ويعوِّض عن الأذى وينجح الجزاء (أيًا كان ذلك). بما أن يوم الحساب هو تحديدًا اليوم الذي لا يأتي أبدًا، فإن «عاصفة الغفران» هي ما تجعل يوم الحساب مستحيلًا. على غرار رسالة كافكا الإمبراطورية، إن الحساب - بصورة مفرحة - لا يصل أبدًا ويبدو أن السبب هو أن الأدلة كلها قد دمرتها هذه العاصفة. ما حُطِّم في النتيجة هو مشروع الجزاء ذاته.

> يكتب بنيامين «لا تنكشف أهمية [يوم الحساب] في عالم القانون، حيث يحكم الجزاء، بل في الكون الأخلاقي فحسب، حيث يخرج الغفران لملاقاته. من أجل النضال ضد الجزاء يجد الغفران حليفه القوي في الزمن. نظرًا إلى أن الزمن الذي تبعث فيه آتي [العمى الأخلاقي] فاعل الشر، ليس

الطمأنينة الوحيدة من الخوف، بل العاصفة الشديدة للغفران التي تسبق انطلاق يوم الحساب، والتي لا يمكن آتي أن تتقدم عليها. إن هذه العاصفة ليست الصوت الذي يحجب صرخة ترويع فاعل الشر فحسب، إنما هي أيضًا اليد التي تمحو آثار آثامه، حتى لو اضطرت لأن تجتاح العالم تمامًا في السياق[44].

إن الغفران هو بصعوبة مسألة سكون أو سكينة. إن أي توقعات في أن يتحقق الغفران حين تموت العواطف يحبطها رمز العاصفة الطبيعي والإلهي في آن والمؤلَّف على الرغم من ذلك بطريقة ما من سمات إنسانية أيضًا: صوت ويد. إن الصوت مرتفع على نحو جلي، لذا فالغفران هو ذلك الذي يقهر بصورة مسموعة - بكل ما للكلمة من معنى - الصرخةَ التي تدل على رعب العقاب، لكن اليد على نحو ما أيضًا - بقوتها على محو الآثام - هي قوة مدمرة لا بد من أن تجتاح العالم إذا تعين عليها أن تجتث آثار الخطايا هذه. إن هذه العاصفة ليست رمزًا للإلهي بشكل دقيق، مع أنها تتمتع ببعض القوى الإلهية الواضحة، لكن في حال كانت رمزًا إلهيًا فهي ليست عاصفة جزاء. في الواقع، ينتهي بنا الأمر من دون معرفة الكثير حول الله، لكننا نتعلم فعلًا حول هذه العاصفة التي يبدو أن لها بعض السمات الإنسانية والإلهية المركّبة معًا بطرائق غير قابلة للتصور بصورة واضحة، هي لا تختلف عن أودراديك (Odradek) شهير كافكا، الذي له جزء بشري وجزء مكب خيوط ولا يطابق أي مورفولوجيا معروفة. الأهم من ذلك تشكل عاصفة الغفران هذه بديلًا راديكاليًا من الاقتصاد المغلق للكفارة والجزاء[45].

إذا كنا نتوقع أن يؤكد مفهوم الإلهي هذا مفهومًا للإله اليهودي بوصفه انتقاميًا، فيجب علينا أن نأخذ في الحسبان أن هناك ديانة يهودية أخرى في قيد العمل هنا. إن هذه العاصفة، بيدها وصوتها، تصوِّر أخيرًا الزمن ذاته كزمن

(44) Walter Benjamin, «The Meaning of Time in the Moral Universe,» in: Benjamin, *Selected Writings*, pp. 286-287 (my emphasis).

(45) لمناقشة أخرى حول قضية الغفران عند بنيامين، يُنظر: Judith Butler, «Beyond Seduction and Morality: Benjamin's Early Aesthetics,» in: Diarmuid Costello and Dominic Willsdon (eds.), *The Life and Death of Images: Ethics and Aesthetics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008).

هارب من دورات الجزاء، كزمن يمحو الذنب وكل وسومه (بعبارة أخرى كزمن سوف يأتي ليصوغ وصفًا بديلًا للمشيحانيّ)، كزمن يحجب صوته صرخة ترويع الإنسان. إذا كان هذا إله من النوع الذي يجأر بغضبه من خلال التاريخ كعاصفة الغفران، فإنه ليس بإله انتقامي، بل هو إله يسعى إلى تدمير الانتقام نفسه. وفي حال كان إلهًا فإنه في حرب ضد إله آخر، إله يقاوم صواعق برق الغضب الإلهي، إله يسبقه ليكشط وسوم الآثام ويحبط مكائد الانتقام.

إن رمز الإلهي هذا مكافئ للزمن، زمن يُعمل قوته على الرغم من تذكر الإنسان ونسيانه. لا تأتي صيغة الزمن هذه بالغفران إلا لأنها غير محسوسة بتجربة الزمن عند الإنسان ولأنه زمن غير مبال بالإنسان حتى حين يكتنف حياة الإنسان كلها، هو زمن لا يُتذكر (أو يقبل التذكر) ولا يُنسى (أو يقبل النسيان). ليس سوى هذا النوع من الزمن يكفِّر عن الذنب، إنه يتمتع بقدرة على محو آثار الآثام كلها وبهذه الطريقة يساعد في إتمام عملية الغفران. إن الماضي مغفور لأنه ممحوّ، لكن ليس تحديدًا لأن فريقًا ما من الأشخاص قد توصل إلى اتفاق بشأنه، أي ليس لأن حلًا اجتماعيًا ما قد تم إيجاده. ما هو عصيّ على الحل يبقى كذلك لكنه يتوقف عن كونه ذا أهمية. وفقًا لبنيامين، يساعد الزمن بطرائق غامضة تمامًا في إتمام عملية الغفران مع أنه لا يفعل ذلك في المصالحة[46].

لو قرأ المرء صحيفة **هآرتس** الإسرائيلية اليومية في صيف عام 2006 لوجد أن معظم النقاشات عن الحرب كان حول مسألة لماذا لم تكن إسرائيل أكثر فاعلية في كسب الحرب وهل كسبت إسرائيل الحرب بالفعل وهل خسرت إسرائيل كفاءتها العسكرية وعلى من يقع اللوم في ما حدث. ثمة نقاش قصير جدًا أو خطاب حول مسألة هل كانت الحرب مبررة أو كيف يمكن التوصل إلى تفاهم بشأن تدمير الأرواح وسبل العيش في جنوب لبنان. يزعم بعض الكتاب بشكل ساخر أن حزب الله تسلل إلى القرى ومواقع المدنيين واستخدم تاليًا سكان جنوب لبنان دروعًا بشرية. ظهرت المناقشة ذاتها في

(46) Ibid., p. 287.

غزة في أثناء عملية الرصاص المصبوب وبعدها، حيث قيل إن الفلسطينيين يستخدمون الأطفال في الساحات العامة دروعًا بشرية. لكن هل يمكننا القول إن هذه البؤر الاستيطانية على طول الحدود الشمالية لما يسمى إسرائيل هي ممتلئة أيضًا بالدروع البشرية؟ وهؤلاء الجنود الذين يوافقون على الخدمة في هذه المناطق هل هم دروع بشرية بالطريقة نفسها أيضًا؟ إذا عادلنا بين جميع الحيوات المدمَّرة في الحرب وفكرة الدرع البشرية سيبدو لي إذًا أن لدينا مبررًا جاهزًا للقتل نظرًا إلى أن جميع الذين هم على طريق القنابل هم هناك عن قصد، هم هناك عمدًا وتعبويًا وليسوا جزءًا من الجهد الحربي فحسب، بل متصوَّرون كونهم دروعًا وأدوات للحرب. عند هذه النقطة ليس هناك غضب إزاء تدمير الحياة الإنسانية - وهنا أقول، ليس هناك غضب إزاء تدمير حياة الإنسان على أي من جانبي تلك الحدود - إذ أصبحت حياة الإنسان كلها محوسَلة كونها جزءًا من الحرب وفي النتيجة ما عادت تدل على الحيوات التي تستحق الحماية والمحفوفة بالمخاطر، والتي في عوز، الحيوات التي تستحق التقدير والرثاء. إن الصادم هو حين شُخصنت حيوات الجنود الإسرائيليين فإنها أُعطيت أسماء وألقابًا ورُثيت علنًا، في حين بقيت حيوات الجنود والمدنيين اللبنانيين والفلسطينيين من دون أسماء، وعمليًا من دون رثاء.

إن الفعل والعيش «باسم الحي» يتركا الباب مفتوحًا أمام مسألة مَنْ الذي يُعدّ حيًا في النتيجة. إن المرء لا يقول «الحياة لليهود وليست للآخرين»، وبالتأكيد لا يقول «الحياة للإسرائيليين وليست للآخرين». تنطوي الحياة بصورة جلية على الزوال، وهذا تحديدًا لأن الحياة يمكن أن تفقد بسهولة وبسرعة كبيرتين ما يوجب تقدير الحياة، فكون الحياة عرضةً للاندثار لا يجعلها عديمة القيمة، بل ذات قيمة. تفرض وصية «لا تقتلْ» التزامًا قويًا للتمييز بين اللحظات الفعلية للدفاع المشروع عن الذات واستخدامها الكلبي[47] في خدمة اعتداء مشرعَن ذاتيًا بشكل لامتناه. إذا سُمي كل القتل على نحو استباقي وارتجاعي

(47) الكلبية: فلسفة يونانية آمن أتباعها بأن الفضيلة هي الخير الأوحد وبأن جوهرها ضبط النفس (**المورد**). أما اليوم فقد تغيرت دلالة الكلبية إلى معنى سلبي جدًا يقوم على الانتهازية والتشكيك في دوافع الأفعال وفي الأخلاق. (المترجم)

دفاعًا عن الذات فلن يكون الدفاع عن الذات بعد الآن مبرِّرًا معتمدًا للقتل. كل قتل مبرَّر ومقبول من جهة الشخص الذي يسمي كل العنف المنفَّذ دفاعًا عن الذات.

لكن ما هي هذه «الذات» التي ينبغي الدفاع عنها؟ وما نوع الذات التي تبقى فعلًا بعد الانتهاء من كل القتل؟ هل يمكن ألا يؤدي الدفاع عن الذات إلى حفظ الذات وإنما إلى تدمير الذات؟ وكي نفهم هذه «الذات» هل نحن بحاجة إلى أن نسأل أيضًا كيف تعرِّف نفسها، من خلال أي حدود موجودة؟ إن الحدود هي وسيلة للحفاظ بصورة دائمة على علاقة مع ما تم إقصاؤه بواسطة الحدود. لذا فهؤلاء الذين يعيشون على الجانب الآخر من الجدار، أو هؤلاء المجرَّدون من المواطنية الكاملة على هذا الجانب من الجدار يعرّفون هذه «الذات» على أنها التي تسعى إلى حفظ نفسها. بشكل يدعو إلى الأسى هي تحفظ نفسها من خلال حفظ الحدود التي هي في النتيجة علاقة بالمَقصيّ والمقهور يجب أن يُعاد تنصيبها يوميًا ويجب أن تُنمي المؤسسات والممارسات العسكرية تأثير ديمومتها. إذًا ما «يُدافع عنه» هو نمط من القهر المنكَر لا يمكن الذات من دونه أن تنجو. ومع ذلك إن هذا القهر المحدَّد يمكن ويجب أن يؤدي إلى مقاومة هذا الوضع الراهن، فيغدو بذلك شبح إبطال تلك الذات. نظرًا إلى أنه ما من ذات من دون حدود، وأن تلك الحدود هي موقع العلاقات المتعددة على نحو دائم، فإنه ما من ذات من دون علاقاتها. إن كانت الذات تسعى إلى الدفاع عن نفسها ضد هذا الاستبصار المحدَّد فهي تنكر إذًا الطريقة التي تجعلها من حيث التعريف مُلزَمة الآخرين. ومن خلال هذا الإنكار تصبح هذه الذات عرضة للخطر، حيث تعيش في عالم تكون الخيارات الوحيدة فيه هي أن تدمَّر أو تدمِّر.

الفصل الرابع

الوميض
سياسة بنيامين المشيحانية

ما فتئت أفكر في بنيامين كي أفهم الحق في شن نقد علني ضد العنف، لكن كي أوضح أيضًا قيم التعايش والتذكر، قيم عدم طمس الآثار الحية لدمار الماضي. ربما تكون هذه الأمور الواجب فعلها يهودية، لكن وإن كانت كذلك فهي غير يهودية أيضًا. إن ما أجادل به منذ بداية هذا الكتاب هو كون العلاقة مع غير اليهودي هي في صميم الأخلاق اليهودية، ما يعني أنه من غير الممكن أن تكون يهوديًا من دون غير اليهودي، وكي تكون خُلقيًا يجب عليك الافتراق عن اليهودية بوصفها إطارًا حصريًا للأخلاق. ثمة الكثير من الطرائق لفهم هذا التضمين المشترك لـ يهودي/ غير يهودي. على سبيل المثال، أنا لا أقبل الصيغة السارترية التي تقول إن المعادي للسامية هو من أوجد اليهودي. الأحرى إني أحاول تحديد أخلاق سياسية تنتمي إلى الشتات، حيث تفرَّق اليهود بين غير اليهود، واستخلاص مجموعة من المبادئ من تلك الحالة الجغرافية ونقلها إلى الواقع الجيوسياسي لإسرائيل/ فلسطين. على الرغم من أنني سأتناول هذه المبادئ في الفصول حول آرندت وفي الفصل الأخير حول إدوارد سعيد ومحمود درويش، خصوصًا في ما يتعلق بحقوق اللاجئين، لكن أود الآن أن أشير إلى أن الافتراض التأريخي للتاريخ التقدمي، الذي يدعم فكرة الصهيونية بوصفها التحقيق الكاشف لما هو مثالي، يمكن ويجب أن يواجهه نقد من نوع التقدمية ذاك، وبإمكان بنيامين أن يساعدنا في صوغ نقد من هذا القبيل. يمكن إنجاز ذلك جزئيًا من خلال قراءة بديلة للمشيحانيّ تركز على حفظ تاريخ المضطهَد ضد النسيان. ليس هذا فحسب، فالمشيحانيّ يستند إلى فكرةِ تبعثر مرتبطة بعدم التجانس الاجتماعي والزمنيات المتقاربة اللذين يعارضان أشكال النزعة القومية السياسية تلك التي تعتمد على إقامة أشكال الطرد والقهر واستمرارها.

عند التفكير في تاريخ المضطهَد، يبدو من الحتمي الإدراك أن تاريخًا مثل هذا يمكن أن يطبّق وهو مطبّق على عدد كبير من الناس بطرائق غير متشابهة بتاتًا، وتنزع إلى إرباك التماثلات السهلة. سوف أتناول هذا الموضوع بكامله في الفصول حول حنة آرندت. لكني أود أن أفيد من آرندت بشكل موجز هنا في الإشارة إلى أنه يمكننا أن نقرأ على نحو مفيد إلماعات بنيامين الأخيرة إلى المشيحانيّ في ما يتعلق بأفكارها حول التعددية والتعايش. بالتأكيد ليس الرابط واضحًا بصورة مباشرة، لكن لعله يغدو أكثر وضوحًا حين ننظر في كيفية ربط تاريخ المضطهَد الوارد في كتاب بنيامين **أطروحات حول فلسفة التاريخ** مع وضع اللاجئ أو الأحرى عديم الجنسية في كتاب آرندت **أصول التوليتارية**. سعى بنيامين إلى تحديد تلك اللحظات التي يظهر فيها تاريخ المضطهَد في لمح البصر، علامةً على الخطر، مختِرقًا أو معطلًا استمرارية التاريخ التي تسير بعنوان التقدم. كان التجانس الذي عارَضه هو ما هدد باحتكار الزمنية في شكل تاريخ مستمر. وكان التجانس الذي عارضته آرندت ينتمي إلى الدولة الأمة، وحدة الأمة وتماثلها التي ظنت أنها لا تصلح أساسًا لأي دولة. كان لديها اثنتان من المطالبات الأساسية لتقدمهما في هذا الصدد: **الأولى** كانت أن أي دولة قائمة على فكرة الأمة المتجانسة ملزمة طرد أولئك الذين لا ينتمون إلى الأمة، وتاليًا ملزمة إعادة إنتاج العلاقة البنيوية بين الدولة - الأمة وإنتاج الأشخاص عديمي الجنسية. **الثانية** هي أنه يجب على أي دولة التصديق على عدم تجانس شعبها وحمايته من أجل الحصول على الشرعية، وهو ما سمّته تعدديته. يبدو أنها في نقاط معينة تشير إلى أن عدم التجانس ينتمي إلى جميع الدول التي بدأت في وقت ما في القرن التاسع عشر، أو يصبح في الأقل مشكلة صريحة بالنسبة إلى الدولة الأمة عقب ويستفاليا (The Treaty of Westphalia). لكن في نقاط أخرى يبدو أنها تؤسس أنطولوجيا تعددية: إن تعددية السكان كلهم تشكل الشرط اللازم للحياة السياسية، وأي دولة أو سياسة أو قرار سياسي يسعى إلى القضاء على هذه التعددية أو الحد منها هو عنصري، هذا إن لم يكن مؤيدًا للإبادة الجماعية[1]. أتابع هنا كما في مواضع أخرى اتهام آرندت التخميني

(1) افترضت معاهدة وستفاليا (في عام 1648) أن السيادة القانونية والسياسية النهائية تقع =

لآيخمان حتى نهاية **آيخمان في القدس** حين تدّعي صراحة أنه مخطئ في اعتقاده إمكان اختيار الذين يعيش معهم على الأرض[2]. في رأيها، كان التعايش شرطًا لازمًا للحياة السياسية، وعلى الرغم من أنه يمكن المرء إلى حد ما أن يختار من يشاركه السرير أو الحي، لكن لا يمكنه أن يختار الذي يعيش معه على الأرض. يبقى هذا التعايش الشرط غير الاختياري للقرارات السياسية كلها، وذلك في حال لم تكن هذه القرارات السياسية مؤيدة للإبادة الجماعية.

في حين تناضل آرندت في أواخر أربعينيات القرن الماضي من أجل فكرة التعايش غير الاختياري هذه في ما يتعلق بفلسطين فدرالية، ثم ثانيةً في ما يتعلق بالثورة الأميركية، فإنها في كل حالة رفض لقبول الأسس القومية أو الدينية للمواطنية. وعلى الرغم من أن لكل شخص الحق في الانتماء، وفقًا لها، فإن الأنماط القائمة للانتماء لا تسوّغ هذا الحق أو تبرره. في كتابته قبل عقدين من الزمن كان بنيامين أقل قلقًا حول أسس المواطنة وتشكيلات الدولة منه حول نوع التاريخ الذي خلّفت حركته إلى الأمام جميع أنواع الحطام، والذي كان بعضه حطامًا بشريًا، أو الأحرى يمكننا القول بروح كافكا لربما كان الحطام يومًا بشرًا لكن معالمه الحالية لا تكاد تُصوَّر، مثل أودراديك ونوعه. هل تتعامل الأنظمة ذات القوة السردية مع عديمي الجنسية بوصفهم أشكالًا عديدة من الحطام، متحركة بصورة غريبة من خلال ذكر تاريخ من التهجير قد تم رفضه؟ ألا يزال هناك نوع تاريخ ما هنا معبأ في هذا الكائن المتحرك، هذا الخراب المؤنسَن جزئيًا؟ يظهر هذا الرمز بالتأكيد بصورة مختلفة للغاية في كل مرة يُسرد فيها نوع مختلف من التاريخ، ولعل كافكا يفيدنا بشكل محدود هنا. هو يتيح لنا رؤية الشكل الرمزي الذي يتخذه تاريخ صامت. إذا حُجب تاريخ

= على عاتق الدول - الأمم، وأن أي نزاعات في ما بينها يجب أن تُحلّ على المستوى الاجتماعي بدلًا من المستوى القضائي. كان على مطالبات القانون الدولي وحقوق الإنسان أن تناضل ضد المذهب الوستفالي بهدف إما إقامة سيادة كونها مبدأً غير قومي (نظرية اقترحها هانز كيلسن (Hans Kelsen) في العشرينيات) أو إقامة مطالبات الحقوق لهؤلاء الذين إما لا ينتمون إلى أي دولة - أمة قائمة أو الذين يُعبّر عن مطالباتهم تحديدًا ضد الدولة - الأمة التي ينتمون إليها.

(2) يُنظر: Judith Butler, «Hannah Arendt's Death Sentences,» *Comparative Literature Studies*, vol. 48, no. 3 (Special Issue Trials of Trauma) (2011), pp. 280-295.

المضطهَد والمنبوذ بواسطة تاريخ تقدمي يُطالِب فاعله الآن بموضوع الحقوق، فعلينا أن نسأل عن شكل ذلك الطمس. إن طردًا قد حدث بالفعل، حيث إن شخصًا ما أو شيئًا ما أصبح لاجئًا من دون لغة أو حالة مسموعة. ومثلما يتحرك التاريخ إلى الأمام، فإن الطرد يستمر. لذا ليس ثمة ترحيل واحد للمضطهَد، بل هو فعل متكرر، عملية ترحيل مستمرة ومصادرة أراض أو طرد يعمل بوصفه شرطًا لإمكان ذلك المعنى من التقدم. إن الفاعل المدفوع نحو الأمام وتاريخ المضطهَد هما في النتيجة مرتبطان معًا، وقد سُئلنا تأملَ الحركة المزدوجة: الدفع والطرد اللذان يعملان في آن من دون نهاية واضحة بادية في الأفق.

في حال كانت آرندت ترمي إلى عديمي الجنسية، كما تفعل حين تنظر في عمليات الترحيل الكبيرة من أوروبا في الحرب العالمية الثانية وفي المشكلة المتزامنة الناتجة من عدد اللاجئين الكبير، فإنها تستمر في ذلك حين تحتج على شكل الصهيونية السياسية الذي يبشر به بن غوريون، والذي تغلب على اقتراحها المؤلَّف بالتشارك حول سلطة فدرالية ثنائية القومية في فلسطين. توقعت آرندت مشكلة لاجئين جديدة، ليست مجرد مشكلة واحدة من شأنها أن تحدث خلال النكبة في عام 1948 وتصل إلى أكثر من 750.000 فلسطيني، بل مشكلة ستستمر في الحدوث، بينما تتقدم دولة إسرائيل إلى الأمام بوصفها دولة أمة وفقًا للأنموذج الذي رفضته واعتقدت أن على الجميع رفضه[3]. لم يكن لها أن تتوقع المليون وأربعمئة ألف ممن يحملون صفة اللاجئ الآن، لكنها توقعت أن إنتاج اللاجئين لا يمكن أن يتوقف في ظل الظروف السياسية للدولة الأمة. كانت دعوتها إلى التعايش محاولة لتأكيد تعددية غير اختيارية على أساس مساواتيّ كشرط لازم لسياسة شرعية، وكان الهدف بصورة واضحة تمامًا هو مواجهة سياسة القتل الجماعي للاشتراكية القومية والإنتاج المتكرر لعديمي الجنسية من طرف جميع الأمم التي تسعى إلى مجانسة الأمة بتطهيرها

(3) حاليًا، وفقًا لسجلات «الأونروا» في كانون الثاني/يناير 2010، هناك 1.551.145 لاجئًا فلسطينيًا مسجلًا في الأراضي المحتلة وحدها، وهناك غيرهم 951.709 في غزة. هذا إضافة إلى اللاجئين في الشتات من الأراضي التي احتلت في عام 1948 (وفي عام 1967)، الذين يقدّرون بخمسة ملايين.

من عدم تجانسها. فيما تتقدم الأمة المتجانسة إلى الأمام، فإنها لا تحجب تاريخ ذلك الماضي فحسب؛ بل تستمر في رمي وتكديس هؤلاء الذين ما عاد التاريخ يدعمهم أو يقيمهم فاعلين، والذين هم مطرودون من الأمة بوصفهم حُطامًا زائدًا يتعذر تمييزه من مشهد ركام مبعثر.

لا أريد الخلط بين هذين الموقفين على الرغم من معرفتنا أن آرندت مدينة لبنيامين بشكل كبير حتى حين كانت تجادل حول ما اعتقدتها لحظاتِه الأكثر غموضًا. بيد أني أريد التركيز على فكرة بنيامين حول التذكر. في النتيجة، يبدو أن التذكر يعمل في علاقة عكسية مع التاريخ التقدمي الذي ينتقده صراحة في **أطروحات حول فلسفة التاريخ**. في هذا المعنى، ليس التذكر في برهنة التاريخ أو سرده ولا هو في النهاية في التنقيب والتخليد اللاحق كما يوضح في **مشروع الأروقة** (*The Arcades Project*). يعمل التذكر ضد التاريخ بصورة مهمة ويبطل استمراريته المتواصلة؛ يبدو التجانس في تاريخ بنيامين ذا صلة داخلية بتجانس الدولة الأمة لدى آرندت. كلاهما يشرك مسألة كيف تتم المفاضلة بين السكان، فبعض منهم يُدفع إلى الأمام، وبعض آخر يُرمى ويُشوّه في سياق رميه، وذلك من منظور المنتصر في الأقل. ما الذي يومض أو من الذي يومض؟ وبأي طريقة يمكن التاريخ أن يومض؟ هو لا يتخذ شكلًا سرديًا بل يظهر ضوءًا مفاجئًا وموقتًا. أهذا هو نوع التصوف الخطر الذي أخذ أصدقائي في النظرية النقدية يحذرونني منه لدى بنيامين؟ إن لم يكن كذلك فكيف لنا أن نفهم هذا الضوء الذي يعترض ذلك التاريخ الآخر، ذلك الذي يدفع ويطرد في آن؟ وهل يعترضه للحظة واحدة فحسب أو يمكنه أن يوقف سير ذلك التقدم أو يغيره؟ ما الذي نستخلصه من هذه اللحظة؟

قد نتساءل كيف يمكن لعمله المبكر هذا أن يقربنا إلى فهم شيء أُطلق عليه أنا اسم سياسة التذكر. في **أطروحات حول فلسفة التاريخ** يشير بنيامين إلى ضرب غريب من الوميض يبدو أنه البزوغ أو الانبثاق المفاجئ لزمنية أخرى داخل زمنية متسمة باتساقها وتقدمها. إنه يظهر فجأة ثم يختفي. يكتب بنيامين: «تمر صورة الماضي الحقيقية بسرعة. ليس ممكنًا الإمساك بالماضي

إلا كونه صورة تومض في اللحظة التي يمكن إدراكها فيها ولا تُرى ثانية»[4]. أو لاحقًا: «إن تبيان الماضي تاريخيًا لا يعني إدراكه 'كما كان فعلًا'. بل يعني الإمساك بالذاكرة، إذ تومض لحظة الخطر (wie sie Augenblick einer Gefahr aufblitzt)»[5]. شيء ما يومض، لكن شيئًا ما يومض أيضًا من خلال استمرارية تاريخية مفهومة أنها «التقدم التاريخي للبشرية» الذي أسس الزمن بل قلْ أقلمه بوصفه «متجانسًا وفارغًا»[6]. في بعض الأحيان يبدو هذا الوميض آتيًا من عبوة متفجرة، وذلك حين يعلق على «وعي [الطبقات الثورية لحظة الفعل] أنها على وشك جعل استمرارية التاريخ تنفجر»[7]. في ظاهر الأمر، تحوّل لحظة الفعل هذه الزمن الفارغ إلى زمن ممتلئ، لكن يبدو أن هذه التجربة تنتمي إلى المؤرخين بدلًا من الناشطين. إن فهم كيفية استمرار الماضي في دخول الحاضر يقربنا أكثر إلى «زمن الآن» المفهوم بوصفه «مرميًا بشظايا من الزمن المشيحانيّ»[8]. قد يبدو أن الرمي يعيدنا إلى فكرة المتفجرات، لكن ربما في الحقيقة نحن مطالبون هنا بإيجاد نتيجة لمتفجرات ما في العمل التاريخي. إن هذه الشظايا التي رُمي بها الزمن الحاضر توقف تجانسه على نحو واضح. شيء ما خارج الزمن المتجانس الفارغ قد وُجد مُلقىً ضمن مساره في أجزاء وشذرات وشظايا، كما لو أن شيئًا ما قد كُسر من اكتمال مادته الأصلية بوصفه غرضًا. إذا كانت هذه الشظايا هي المشيحانيّ فلن نجد المشيحانيّ إذًا في هيئة إنسان معين؛ لن يكون المشيحانيّ تجسيمًا ولا حادثًا. الأحرى أنه سيكون شيئًا منكسرًا ومرميًا؛ أو منكسرًا في إثر رميه، وهو الآن يومض. نحن نتعلم في الأطروحة السادسة أن المشيح لن يُفهم بوصفه المخلص فحسب، بل بوصفه «قاهر المسيح الدجال» (*Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er*

---

(4) Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History,» in: Walter Benjamin, *Illuminations*, Edited and with an introduction by Hannah Arendt; Translated by Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), p. 255.

(5) Ibid., p. 255.

(6) Ibid., p. 261.

(7) Ibid., p. 261.

(8) Ibid., p. 263.

(kommt als der Üeberwinder des Antchrist)[9]، لكننا لا نعرف بعد تمامًا ما الذي يرمز إليه المسيح، لذا سوف نعود إلى هذه النقطة. غير أن بنيامين يكتب في السطر الأخير من تلك الأطروحات: «كانت كل ثانية من الزمن بوابة ضيقة قد يدخل المشيح منها»[10]، صيغة كافكوية رائعة تلمع إلى وجوب فهم المشيح بوصفه شيئًا يراهن عليه. ليس الأمر أن المشيح قد أتى أو سوف يأتي، بل الأحرى أن ما يمكننا تسميته مشيحانيًا هو دائمًا على نسق «قد يدخل». مرة أخرى هنا، لدينا إحساس بدخول قوة واحدة إلى أفق زمني قائم معين، وهي ليست رامية فعلًا هنا أو وامضة، بل تدخل ببساطة كشخص يدخل من بوابة أو يدخل من خلال باب، هي فتحة ما على زمن آخر. ما يدخل من خلال ذلك الباب ليس رمزًا، بل هو ذلك التمزيق للزمنية أو الأحرى هو زمنية بديلة. إنه لمهم أيّهم نختار، حيث يضع المشيحانيّ في إحدى القراءات - قراءة مدعومة بالنص بالتأكيد - باعتباره حدًا للزمن حيث يشكل «توقف الحدوث»[11] (einer messianischen Stillstehung des Geschehens). لكن في قراءة أخرى فإن مجموعة منسية معينة من التواريخ، تلك التي تنتمي إلى تاريخ المضطهَدين، تومض وتقدم مطالبة مفاجئة. إن النقطة الأساس في القراءة الأولى هي إيقاف التاريخ كما نعرفه والمضي في إضراب ضد النظام الزمني الحالي، بل حتى الامتناع عن الفعل. أما في القراءة الثانية فتجري إعادة ترتيب وإما إعادة تجميع معينة للزمن الحاضر، حيث يمكن أن يدخل التاريخ المنسي للمضطهَدين من الباب أو من خلال بوابة ضيقة؛ تنبثق تلك الذاكرة فيما تدخل من خلال الباب بصورة ممكنة. يمكننا حتى القول إن الذاكرة تنفجر داخل الحاضر وإن الشخص الذي يدعى مؤرخًا، والذي تتمثل مهمته في التذكر يبدو حاسمًا لتدشين «زمن الآن» هذا. ليس المؤرخ مشيحًا ومع ذلك فإن شيئًا مما هو مشيحاني يظهر هنا، ربما في الزمن الذي سحب فيه مكبح الطوارئ مفرملًا التاريخ، لكن كذلك بفضل شيء ما يومض أو يرمي ويدعو إلى الانتباه العاجل.

---

(9) Ibid., p. 255, and Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte,» in: Walter Benjamin, *Abhandlungen*, band 1.2 (Frankfurt: am Main Suhrkamp, 1991), p. 695.

(10) Benjamin, «Theses on the Philosophy,» p. 264.

(11) Benjamin, «Über den Begriff,» p. 703.

إن للاستنارات المفاجئة تاريخًا لدى بنيامين؛ فهي مترافقة مع ملائكة متبعثرة وتواريخ غير مخلَّصة. قد يكون من المفيد تقديم سلالة نَسَب موجزة للوميض في أعمال بنيامين بهدف فهم ما يعنيه أن يومض هذا الوامض ضمن استمرارية تاريخية قائمة، وبهدف اكتشاف ما يعنيه ذلك بالنسبة إلى التذكر وبالنسبة إلى التعايش أيضًا، لكن بصورة عرضية. إني أطرح هذه الأسئلة حول نص بنيامين لعقد رهان معين، لتخيل ما يمكن أن يكون عليه جعل تاريخ المضطهدين يدخل ويقطع ويغير مظهرًا، أو يضيء ويؤخر ويعيد تجميع زمن الحاضر المفهوم بصورة مختلفة بوصفه نوعًا من السير باستمرار. لتخيل ما يمكن أن يكون عليه التقدم بوصفه الشكل الزمني لحركة الدفع المدمِّرة. لا يخلّف السير المتواصل إلى الأمام حطامه فحسب، بل يغدو هذا الحطام لاتاريخيًّا - إن لم يكن لازمنيًّا - بحكم الطمس الذي يؤديه التقدم. قد نعتقد بصورة عامة أننا يجب علينا في السياسة أن نكون إلى جانب التقدم، حيث نقصد بذلك أن علينا الاختيار بين المضي إلى الأمام والرجوع إلى الوراء، لكن أيًا منهما هو الحال حقًّا. لربما علينا أن نسأل كيف تطمس أشكال معينة من التقدم في تاريخ المنتصر تاريخًا آخر ينتمي إلى المقهور، وكيف يجعل اللاتاريخ نفسه محسوسًا ويمارس مطلبه ويحرف شروط التقدم عينها عن وجهتها. إن كان المقصود من التقدم هو حركة تدمير وقهر وطمس فعلى أساس هذا الحرف عن الوجهة يمكننا البدء في تمييز التقدم من التحرك إلى الأمام، نظرًا إلى أن التحرك إلى الأمام يتمثل في التحرك بعيدًا من التقدم. لا يناضل بنيامين من أجل زمن مختلف، بل من أجل «صورة حقيقية» للماضي تسمح له باتخاذ أشكال مكانية. إن شكلًا ما مضيئًا وزائلًا سوف يومض، شيئًا ليس في وسعه إلا أن يكون تشوهًا في نسق الرموز وليس تمامًا شكل إنسان.

يظهر كافكا هنا طارقًا على الباب أو داخل العتبة بالفعل، ولا سيما رمز أودراديك خاصته من «عطاءات رجل عائلة» «The Cares of a Family Man»، ذلك المكب الخشبي ذو الضحكة التي كحفيف أوراق الشجر صوتها، والذي

يبدو أنه بلا طوبة ثابتة [12]. إن أوصاف أودراديك مستحيلة: فهو - وإن كان عاقلًا - مجموعة بقايا من زمن آخر حين كان هناك ربما أوراق شجر تصدر ذاك الصوت، وربما كنا كائنات من نوع يمكنها سماعه. يبدو الآن أن أودراديك يسقط بصورة مستمرة لانهائية عن مجموعة من السلالم في ما يتبين أنه منزل أسرة، الأمر الذي يثير مسألة إن كان هو ابنًا لأحد ما في ما سبق، وأن هذا لا يحدث لمرة واحدة فحسب، بل لمرات ومرات. في الحقيقة يبدو أن أودراديك يدشن زمن اللاتناهي في حالته الراهنة. إن كان أودراديك يحمل أصداء من زمن آخر فهو يبقى حيًا أيضًا - بشكل مؤلم - بوصفه رمزًا للزمن الحاضر المتكرر واللانهائي. لا يمكننا أن نسأل تمامًا ماذا يمكن أن ينشأ عن أودراديك أو ما حالة الاغتراب التي يرمز إليها. السؤال الوحيد هو هل يكون أودراديك شظية أم جزءًا من شيء أم تلفًا ناجمًا عن شيء كان متكاملًا في ما مضى وينتمي إلى زمن سابق، أو هل يكون أودراديك اسمًا يصعب فهمه لحاضر يحدث فيه انفصال التجسيد باسم المشيحاني، حيث يحدث مرة تلو أخرى من دون هدف أو غاية.

بشكل ملحوظ، يمرُّ أودراديك بسرعة كرمز يصعب فهمه، ما يجعلني أتساءل إن كان أودراديك هو «الصورة الحقيقية للماضي» التي يزعم بنيامين أنها «تمر بسرعة»، (das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei)[13]. في حال مرَّ الرمز بسرعة، فيمكننا أن نقول ببساطة إنه زائل. لكنه إن مرَّ فهو يزاول نشاطًا من نوع غريب، ذلك الذي يزاوله جسم خفيف وسريع. على الرغم من أن صورة الماضي الحقيقية قد مرَّت لمرة واحدة كما يبدو، فنحن بحاجة ربما إلى إنعام النظر بصورة أكبر في الصياغة التي يقدمها بنيامين. ها هي العبارة مرة أخرى: «ليس ممكنًا الإمساك بالماضي إلا كصورة تومض في اللحظة التي يمكن إدراكها فيها ولا تُرى ثانية». حسنًا، لكن علينا إذًا أن نسأل إن كانت تمرّ

---

(12) Franz Kafka, «Cares of a Family Man,» Translated by Willa Muir and Edwin Muir, in: Franz Kafka, *The Complete Stories*, Edited by Nahum N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1976), pp. 427-428.

(13) Benjamin, «Über den Begriff,» p. 695.

ولا يمكن رؤيتها ثانية مرة واحدة فحسب أم إن كانت تمرّ باستمرار ولن تُرى ثانية. بعبارة أخرى، هل لهذه الصورة خاصية عدم إمكان رؤيتها مجددًا، هل تستمر في الزمن الحاضر على النحو الذي يبدو فيه أودراديك يعيش طويلًا بعد راويه ويمكث في هذه الأسرة، وإن كان لا يملك طوبة ثابتة؟ لست على يقين مما قد يعنيه إدراك صورة مثل هذه أو الإمساك (festzuhalten) بها: إنها بصرية بالنسبة إلينا مع مرور الوقت فحسب. إن كانت هذه صورة حقيقية للماضي، فهي ليست حقيقة توافق ذلك الماضي؛ على العكس، إنها صورة حقيقية للماضي؛ إذ يقتحم الحاضر ويستمر هناك. بكلمات بنيامين، «إن تبيان الماضي تاريخيًا لا يعني إدراكه كما كان فعلًا»[14]. يتخذ الإدراك شكلًا آخرَ؛ هو لا يمنحنا الديمومة ولا الموضوعية. الأحرى، إن الإدراك هو «الإمساك بالذاكرة إذ تومض لحظة الخطر»[15]. ومرة أخرى هذه العبارة المبهمة: «لا يأتي المشيح بوصفه المخلص، بل بوصفه قاهر المسيح الدجال».

سيكون غريبًا الإمساك بالمشيح، لكننا نستطيع أن نتخيل ضروب الفن المثيرة كلها التي قد تحاول أن تقوم بذلك وتقوم به. في هذا التعبير المترجم إلى «الإمساك به» يبدو كما لو أن شخصًا يمسك به من ياقته، كما لو أنه وحش من نوع ما يجب أن يطرح أرضًا. لكن في حال كان المشيحاني بصورة محددة خارج دائرة التجسيم والغائية على حد سواء، فيبدو أنه ليس اسمًا لرجل أو لجسم بل هو اسم لزمن آخر، لرمز - مثل أودراديك - يصعب فهمه تمامًا في الأشكال البشرية. أو ربما يكون المشيح مجرد اسم آخر لهذا الزمن، اسم يأتي من الماضي ويدخل كما لو أنه من المستقبل، أو في الأقل بطريقة يصبح فيها التسلسل الزمني نفسه مربكًا. إن كانت هي ذاكرة معاناة من زمن آخر فإنها ليست ذاكرة الفرد الخاصة تمامًا، في الحقيقة، إن ذاكرة مثل هذه لا تنتمي إلى أي أحد، ولا يمكن فهمها على أنها ملكية معرفية خاصة بأي فرد؛ فهي تُتداول وتحطَّم وتحلّ في الزمن الحاضر؛ يبدو أنها ذاكرة محمولة بواسطة أشياء أو

---

(14) Benjamin, «Theses on the Philosophy,» p. 255.

(15) Ibid., p. 255.

بواسطة المبدأ ذاته لانكسار الأشياء إلى أجزاء، ربما في شكل أشياء جزئية متحركة جزئيًا وجامدة جزئيًا وإلهية على نحو غريب؛ شيء ما يومض من هذا المزيج العصي على التصور، شيء ليس مادة بالتأكيد: ضوء وشكل على نحو مفاجئ، بل غريب أيضًا، شظايا تنفجر وتحلّ وتومض. يكون تأثيرها إيقافَ سياسات هذا الزمن وإعادةَ توجيهها أو فرملتها. إن الذاكرة هي التي تتخذ هيئة آنية كشكل الضوء مستدعية السفيروت (sephirot) القبّالي[16]، تلك الاستنارات المتبعثرة وشبه الملائكية التي تقطع كلًا من استمرارية الحاضر المشبوهة جنبًا إلى جنب مع فقد الذاكرة والطرد اللذين تمارسهما بشكل طقوسي ومستمر. في الأطروحة السابعة عشرة، يبدو واضحًا أن أيًا كانت المكابح التي بسحبها يُفرمل التاريخ، أيًا كان «توقف الحدوث» الذي يطرأ - إن طرأ فعلًا - فهو رهان حول ما سيحدث. يطرأ الرهان على الرغم من عدم انتمائه إلى أي من استمرارية التاريخ أو انكشاف مستقبله.

يُدخل المشيحاني انقطاعًا فيسرد الانكشاف المتعنت الذي ينتمي إلى بعض من صيغ المادية التاريخية. ما يتم إنتاجه في لحظة مثل هذه أو في مرحلة مثل هذه هو بكلمات بنيامين «فرصة ثورية للكفاح من أجل الماضي المضطهَد»[17]. ليس الكفاح من أجل الماضي المضطهَد توثيقَه فحسب، بل إعطاءه شكلًا تذكاريًا. الأحرى، هو انشقاق معين لسطح الزمن الفاقد الذاكرة، حيث يبدو ما يتحرك نحونا، ما يمكن أن يدخل من البوابة، هو ذاكرة تؤثر في الحاضر وتتخذ شكلًا مجزأ ومشتتًا. نصير لا نعرف تمامًا ما نوع الزمن الذي نحن فيه حين تسنح لنا فرصة الكفاح على نحو مفاجئ، في الظاهر كالمؤرخين، من أجل الماضي المضطهَد. نحن لا نسعى إلى استرداد الماضي أو جعله أفضل أو حتى استخدامه أساسًا لحلم قومي جديد. على الأشياء أن تبقى غير منجَزة، غير مجمّعة أو مركّبة بسرعة شديدة إلى أشكال جديدة. يشرّع تذكُّر بنيامين مقاومة القرارات السريعة للرغبة الهيغلية. إن الفكرة الرئيسة، إن كنت أفهمها وإن كنت أدركت تلك

---

(16) Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken Books, 1971), pp. 100-105.

(17) Benjamin, «Theses on the Philosophy,» p. 263.

اللحظات النصية في سياق قراءتها أو أمسكت بها، هي اغتنام ما يسمى «فرصة» أو ما أسميه «رهانًا» من أجل زمن - الآن مختلف. ليست المشكلة في أنه كان هناك تاريخ من المعاناة في ما مضى يحتاج الآن لأن ينقَّب فيه ويُتذكَّر. الأحرى، يستمر تاريخ المعاناة كما يستمر المحو وكما تواصل السرود التقدمية، خصوصًا تلك التي تنتمي إلى الأمة، فهي تستلزم هذا المحو وتعيد تشريعه متخذة الشكل التالي: «أنت لم تؤذ قط، ولسنا المسؤولين عن ذلك». إن إنكار الأذية يلحق الأذية ثانية وهذا الإنكار أو الأحرى هذا التنصل ليس الشرط اللازم للتقدم فحسب، بل هو نشاطه المتكرر. إن زمنية واحدة قد أُنكرت وحوِّلت إلى حطام على وجه التحديد من خلال السرد الدافع للتقدم. إذًا ما هو الرهان؟ قد يقتحم تاريخ المضطهَد تاريخ المنتصِر ويزعزع ادعاء التقدم ويفرمل محرك الألم ذلك الذي يُدعى التقدم. وإن كان ذلك صحيحًا هل يمكننا القول إن هذا تقدم أيضًا؟ أم هو شيء آخر؟ أهو زمن الرهان وزمنية الفرصة؟ شيء ما قد يدخل، شيء ما قد يحدث، نوع غريب من الاحتمال قد حلَّ في التاريخ. إن استمر الطمس في تاريخ العذاب فما سيومض إذًا هو بصورة محددة تاريخ المضطهَد لا كشيء قد حدث بالفعل وإنما كشيء لا يني يحدث. وإذا سُحب مكبح الطوارئ مفرملًا تاريخًا من هذا القبيل فسيتم إيقاف الطمس الذي يستمر العذاب من خلاله. حسنًا، ليس تمامًا. يبدو أن هناك فرصة لحصول ذلك لكن المشيحاني - إن أدركناه هنا - لا يبدو واقعة ولا حدوثًا، بل الفرصة، هو الهشاشة المفاجئة لتقدم متعنت وهو الانفجار من داخل فَقْدِ الذاكرة الذي يُنكر تاريخ المعاناة، هذا الإنكار الذي هو استمرار لهذا التاريخ.

ما زلنا غير عارفين تمامًا ما الذي نفعله بوميض المشيحانيّ على الرغم من أن دريدا يبقى مرشدنا هنا، فقد صارع استنارات بنيامين الملائكية مرتين في الأقل[18]. لربما نستمد إشارة من دريدا ونعود إلى مقالة سابقة ليس للاضطهاد وللشذرات الماركسية أي حضور واضح فيها. يختتم بنيامين مقالته «حول مَلَكة المحاكاة» «On the Mimetic Faculty» باستبصار في إمكانية الترجمة بين

(18) Jacques Derrida, *Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 1994).

اللغات[19]. إن مأزقه هو مأزق بابل حيث تركنا لنفهم كيف يمكن لغاتٍ مختلفة ذوات فاعلية متكافئة وأساليب متباينة أن تشير إلى الشيء نفسه. يتقدم بنيامين بادعاءات حول التشابه غير الحسي بين الكلمات الذي يربط لغات وكلمات مختلفة، ما يسهّل تقارب الأسماء غير المتشابهة في مكان الشيء نفسه. يوافق بنيامين على عدم تجانس اللغات لكنه يصر على حسية عدم التجانس هذا. إن التشابهات غير حسية: لا يمكننا أن نراها أو أن نبرهن عليها لكنها مفعَّلة في الأعمال المرجعية كلها التي تتخذ شكلًا حسيًا. من الواضح أنه ليس لنا أن نكتشف ما الذي يربط هذه الكلمات معًا من خلال معاينة تشكّلها المورفولوجي أو تركيبها الصوتي. ليس في تمظهرها الحسي من شيء يتيح لنا رؤية الشبه. ومع ذلك يبدو أن هناك حالات حيث يتيح لنا هذا التشابه فرصة للتعرف إلى عمله. من وجهة نظر بنيامين، رب تشابه يصبح متاحًا لنا في الأغلب عبر الكلمة المكتوبة أكثر منها عبر الكلمة المنطوقة. بعبارة أخرى، إن الكلمة المكتوبة تضيء، أي تصدر ضوءًا بفاعلية أكبر من الكلمة المنطوقة. بصورة مثيرة للاهتمام، يستند بنيامين هنا أيضًا إلى لاوعي الكاتب الذي يترك آثاره في الكلمات المكتوبة، وتصبح هذه الكلمات ما يسميه في «مبدأ المتشابه» «Doctrine of the Similar» «أرشيفَ التشابهات غير الحسية، التطابقات غير الحسية»[20]. يبدو هنا أن أيًا كان اللاوعي في فعل الكتابة فهو يقيم صورًا مخفية في الكتابة نفسها. على نحو مهم، إن الأرشيف الذي هو كتابة يدوية ليس محسومًا أو مختومًا بشكل نهائي، حيث إن شخصًا ما يستمر في الكتابة أو شخصًا ما يستمر في القراءة؛ في النتيجة يستمر الأرشيف بالعمل وبالوميض في بعض المناسبات وبالإفصاح عن نوع تاريخه الغريب. تظهر الومضات واللهب على طول هذا النص قبل بضع سنوات من الأطروحات حول التاريخ، لكن أود الإشارة إلى أنه ليس من دون صلة بالنص الأخير.

---

(19) Walter Benjamin, «On the Mimetic Faculty,» in: Walter Benjamin, *Selected Writings, Volume 2: Part 2: 1931-1934*, Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2005).

(20) Walter Benjamin, «Doctrine of the Similar,» in: Benjamin, *Selected Writings, Volume 2,* p. 697.

في «حول مَلَكة المحاكاة» يكتب بنيامين «لا يمكن عنصر المحاكاة في اللغة، مثل لهب، أن يُظهر نفسه إلا من خلال حامل من نوع ما. هذا الحامل هو العنصر السيميائي.» يستأنف: «لذا إن تماسك الكلمات أو الجمل هو حامل، مثل وميض، يظهر التشابه من خلاله»[21]. هل يحمل التماسك الوميض أو هل يؤسِّس التماسك في سياق نشاط ما؟ يتابع متوسعًا في عنصر المحاكاة، العنصر السيميائي، إلى حدّ التشابه: «إن إنتاجه بواسطة الإنسان - مثل إدراكه بواسطة الإنسان - في كثير من الحالات، والأكثر أهمية بصورة خاصة، مرتبط بوميضه. هو يمر سريعًا»[22]. آه، الكثير من المرور: الومضات المشيحانية، أودراديك، وحتى في ما تقدم، التشابه غير الحسي بين كلمات من لغات مختلفة، عنصر محاكاة ملتحم بعنصر سيميائي. في هذه المقالة المبكرة، كان تعليقه الأخير حول الموضوع يشير إلى «سرعة في الكتابة والقراءة تزيد من التحام العنصر السيميائي وعنصر المحاكاة في فلك اللغة»[23]. إذًا لقد كان يستثمر في الضوء واللهب لبعض الوقت، لكن حتى هنا فإن عنصر المحاكاة، الأساس للغاية لكل اللغات، موصوف بأنه «مثل لهب» ما يعني أن التماثل يعيد باختصار المحاكاة التي يحاول شرحها. يبدو أنه ما من طريقة للخروج من دوائر المحاكاة هذه، لكن وميض الضوء هذا، ما يسميه هنا تمظهره، يتبين أنه مشروط بنشاط مستمر وهو سرعة الكتابة والقراءة. هناك حاجة إلى حامل ما، آثار يد الإنسان أو نص مكتوب من نوع ما، ومن دون هذا الحامل ما من وميض للتشابه. هل هذه شرارات إلهية، هل هي التحام المحاكاة والسيميائية أم هي بمعنى ما كلاهما؟ شيء ما يحدث في القراءة والكتابة. لربما يكون هذا هو المقصود من مهمة المؤرخ. شيء ما من حيز لا واع يندفع إلى الأعلى ويعبر، لكن يتبين أنه حلَّ بالفعل في الكتابة نفسها. تشهد الكتابة على تاريخ ليس في وسعها سرده وعلى شيء ما مبعثر بكثافة في النص بكامله ما يجعله أشبه بأرشيف أو الأحرى يحول الشبه إلى ذاك الرابط غير الحسي الذي يلحم

(21) Benjamin, «On the Mimetic,» p. 722.

(22) Ibid., p. 722.

(23) Ibid., p. 722.

اللغات في صميمها ويجعل الترجمة ممكنة، لكنه يؤجل أيضًا وعده الطوباوي إلى ما لا نهاية له.

ما يتم توضيحه في جزء كبير من كتابة بنيامين لا يمكن تناوله من الناحية المفاهيمية بدقة قصوى. هذا لا يعني أنه مرتبك بل الأحرى يعني أن هناك ما يجب استيعابه وإدراكه على حد المفهوم الذي سيكون ضروريًا لمسألة الماضي وحتى للتذكر. يكتب بنيامين في «حول اللغة بذاتها وحول لغات الإنسان»[24] «On Language as Such and on the Languages of Man»: «في علاقة اللغات البشرية بالأشياء ثمة ما يوصف بشكل تقريبي بـ «المبالغة في التسمية»: هي السبب اللغوي الأعمق للكآبة كلها (من وجهة نظر الشيء) والصمت المتعمد كله. المبالغة في التسمية كما يشير الكائن اللغوي للكآبة إلى علاقة غريبة أخرى للغة: [...] المبالغة في الدقة»[25]. هناك ما هو تسمية بصورة زائدة وتسمية بصوابية زائدة. في حال كانت ممارسة كهذه تنتج كآبة فذلك لأن الاسم يسعى إلى التقاط موضوعه وبهذا يخاطر بامحائه. في النتيجة، هناك دائمًا طرائق أخرى لتسمية ما نسعى إلى تسميته، وإذا ما أخذنا الاسم الذي نستخدمه على محمل الجد أو إذا ما استخدمناه بعناد زائد فإننا نؤكد ضرورة الاسم ونخفق تاليًا في إدراك اللغات الأخرى والأسماء الأخرى التي تدنو من هذا الموضوع بحقوق متساوية. بعبارة أخرى، علينا أن نظل ذوي نزعة مقارنة حين نسمّي، وسيكون خاطئًا أن نأخذ لغة أمة واحدة بوصفها الموقع المتمتع بامتياز التسمية. في الواقع، نحن لا نخسر تلك اللغات الأخرى كلها والمجال الكامل للشبه غير الحسي فحسب، لكن في تيقننا أن ممارستنا للتسمية هي الأكثر حسمًا نعجز عن إدراك ما خسرناه: وعليه، كآبتنا. شيء ما يجب أن يتردد صداه مع شيء آخر؛ وإلا فلا يمكننا إدراك الوميض. وإن كان هناك أرشيف لما هو لاواعٍ يتخذ شكلًا في الكتابة أو يصدر بعض الشرارات هناك، فإننا نرفض

---

(24) Walter Benjamin, «On Language as Such and on the Languages of Man,» in: Walter Benjamin, *Selected Writings, vol. 1: 1913-1926*, Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1996).

(25) Ibid., p. 73.

الأرشيف حين نسمّي بصورة زائدة أو بصوابية زائدة أو حين نعتقد من خلال أشكال الدقة الأكثر إحكامًا أننا سنلتقط الموضوع. يبدو هذا الأرشيف مرتبطًا بتاريخ المضطهَدين الذي يجب علينا أن نستمر في الكفاح لأجله؛ يوصف ذلك التاريخ بـ «الاختزال الهائل»[26] أو «الاختصار المعضل»[27]. لربما نحن في حاجة إلى أن نكون أكثر تحيرًا، كما كان بودلير (Charles Baudelaire)، كي نكون جاهزين للصورة الحقيقية للماضي التي يشير إليها بنيامين. لربما، على مستوى معين له انعكاسات على الناحية السياسية، أود أن أُحدث هنا انحرافًا معينًا عن الوجهة يفتح الباب لنا أمام فرصة خوض كفاح من أجل تاريخ المضطهَدين، لا بهدف عكس هذا التاريخ أو استرداده، بل بهدف السماح له بأن يوقف الحاضر ليُحدِث «زمن - الآن».

هل يمكننا أن نفكر في هذا التمرد الزمني الغريب في ما يتعلق بالنص الأخير حول التاريخ؟ هل تكون الشظايا المشيحانية هذه غير مضيئة أو غير وامضة أو غير ملتهبة تمامًا بطرائق توافر توقفًا عابرًا مفاجئًا للزمن الحاضر؟ أم علينا الأحرى أن نكون أصحاب موقف بصورة موقتة، نغتنم فرصة الكفاح حينما تظهر؟ في حال كان ما نكافح من أجله هو التاريخ المفقود للمضطهَدين، فنحن نفعل ذلك في الحاضر تحديدًا لأن ذلك الفقد ما زال يحدث ويشكل الوجه الداخلي من التاريخ التقدمي الذي نسرده في «أطروحات حول فلسفة التاريخ». يمكن المرء أن يستفيد على نحو مؤكد من هذا الأنموذج لفهم كيفية استمرار حدوث تواريخ معينة من الفقد والاضطهاد حتى حين تتوقف عن الحدوث ظاهريًا: الإبادة الجماعية للشعوب الأصلية، تاريخ المخفيين المستمر في الأرجنتين. لكن قد يكون من المفيد فهمها أيضًا في ضوء التاريخ الذي يدعى عام 1948: ما يشيد به بعضهم بوصفه تأسيسًا لدولة إسرائيل وإقامة ملجأ دائم لليهود وما يحزن عليه بعضهم الآخر بوصفه نكبة وتهجيرًا قسريًا لأكثر

---

(26) Benjamin, «Theses on the Philosophy,» p. 263.

(27) هذه الفقرة من ترجمتي. الألماني هو «Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer *ungeheuren Abbreviatur* die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfasst». يشير المصطلح ungeheuer إلى ذلك الذي هو خارق للطبيعة وهائل، بل حتى رهيب.

من 750.000 فلسطيني من ديارهم وأراضيهم خلال أسابيع وشهور تأسيس دولة إسرائيل، وهو الذي أدى إلى حرمان مليون ونصف المليون فلسطيني من حقوقه في الوقت الحاضر.

هل من طريقة للربط بين هذه التأملات البنيامينية والمقترحات التي قدمها سعيد حول إمكان تقارب حالتين شتاتيتين على أرض فلسطين؟ كما رأينا في الفصل الأول، أقام سعيد تشابهًا بين الحالة المنفاوية للشعب اليهودي ومقابلها للشعب الفلسطيني، وتساءل إن كان يمكن ألا تنتج هذه التواريخ إمكان لسياسة جديدة على هذه الأراضي التي ستكون حقوق اللاجئين فيها بالغة الأهمية، والتي لن يستثنى أحد فيها من المواطنة في محاولة للحد من اللاتجانس. بهذه الطريقة، كرر رأي آرندت: يجب ألا يكون هناك من جديد أي مجموعة من اللاجئين الدائمين الذين يُجرَّدون فعليًا من الأراضي والحقوق بهدف دعم الدولة التي تؤسس نفسها على دين أو إثنية أو مبادئ للتماثل القومي أو عرق. كان رأيه، ورأيها، إعادة الأخلاقية التي تقوم على اللاتجانس والمرتبط عادة بالتفكير الشتاتيّ إلى مسألة ثنائية القومية. وأنا أقترح أن هذه الصيغة تثير أيضًا السؤال: هل يمكن أن تكون ثنائية القومية تفكيكًا للنزعة القومية؟ بالتأكيد، إن أسئلة مثل هذه تُطرح بسهولة أكبر من طرف هؤلاء الذين يعيشون داخل أشكال الدولة الأمة المعَسكرة، لكن بصعوبة أكبر بالنسبة إلى هؤلاء الذين لم يشهدوا أمة. وإن القومية الفلسطينية هي مسألة معقدة داخليًا في حد ذاتها، مرتبطة حينًا بمشروع دولة وغير مرتبطة حينًا آخر[28]. ومع ذلك يبدو أن على أي نضال قومي أن يتعامل مع «الخارج» الخاص به - كلتا الغيريتين داخلًا وخارجًا - ومع التزام ما بعد القومي باسم التعايش العالمي.

في مقاله «حوارات مع بريشت» «Conversations with Brecht» يقدم بنيامين بديلًا للتدخلات البريشتية، مصرًا بدلًا من ذلك على أن «المقياس الحقيقي

(28) تُنظر ورقتي البحثية حول «الفوضوية والتعايش»، المحفوظة لدى المؤلف، والمقدمة في جامعة النيو سكول، في أيار/ مايو 2011.

للحياة هو التذكر»[29]. صُوِّر بريشت في هذا الحوار المعاد بناؤه أنه يتهم بنيامين بـ «الفاشية اليهودية». إنها لحظة قاسية بالتأكيد؛ إذ يلمع بريشت إلى أن لصنعة «التذكر» هذه بعض العناصر الغامضة، عناصر من شأنها أن تجرده من الفاعلية الأكثر ملاءمة. لكن بأي طريقة يمكن أن يكون هناك وميض فاعلية في هذا التذكر؟ وبأي حال لماذا يعد مقياسًا للحياة؟ يظهر بنيامين بضع مرات في مجلد بعنوان **النكبة: فلسطين 1948 وادعاءات الذاكرة**، حرره أحمد سعدي وليلى أبو لغد[30]. أولًا، يستهل النص بسرد من عالمة الأنثروبولوجيا ريما حمامي التي تحكي قصة عثورها أخيرًا على منزل طفولة والدها في يافا، منزل خسره في عام 1948، وكان لعائلته على مدى أجيال. يبرز سكان المنزل لها صورة جدارية ثم يشرحون لها أنها في حاجة إلى أن تفهم حقيقة قصة عودة اليهود المنتصرة إلى أراضي فلسطين. ثم تتلقى محاضرة حول الخلاص اليهودي، ما يتركها في حالة صدمة وتمتمة. إن موقع الخسارة الهائلة والمنقول عبر الأجيال يجد نفسه أمام سرد المنتصر. لكن سرد المنتصر هو أيضًا سرد لحل مسألة المعاناة والمنفى في القومية. هل من طريقة أخرى لفهم مشكلة المعاناة هذه من دون تحويل السرد إلى قصة خلاص؟ لربما ترددت أصداء خسارة واحدة مع خسارة أخرى في لحظة كهذه، هذا لا يعني أن الخسارات هي نفسها بل يعني أن فعل ترجمة معين عبر اللغة والتاريخ كان ممكنًا هناك وربما لا يزال ممكنًا في مكان ما. تنص المقدمة: «لسنا مهتمين بما تطلعنا عليه هذه الذكريات حول الماضي (على الرغم من أننا نرى أنها تسهم بمادة دسمة في إعادة بناء حوادث عامي 1947 و1948 بصورة مستمرة) بقدر اهتمامنا بالعمل الذي تؤديه ويمكن أن تؤديه في الحاضر»[31]. كذلك تشير المقدمة إلى أن بنيامين هو من بين الذين يزعمون أن «التاريخ متحيز ويُكتب دائمًا بواسطة المنتصرين»، لكنهم يضيفون:

---

(29) Walter Benjamin, «Conversations with Brecht,» in: Walter Benjamin, *Reflections*: *Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Translated by Edmund Jephcott; Edited and with an introd. by Peter Demetz (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), p. 210.

(30) Ahmad H. Sa'di and Lila Abu-Lughod (eds.), *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, Cultures of History (New York: Columbia University Press, 2007).

(31) Ibid., p. 2.

«الذاكرة هي إحدى الأسلحة القليلة المتاحة لهؤلاء الذين هم ضد أولئك الذين جرت رياح التاريخ معهم. في إمكانها أن تتسلل لتخشخش الجدار»[32]. إن جزءًا كبيرًا من المجلد يستعين بتاريخ الصدمات، وبمعنى الزمن الموضح على أساس هذا العمل، جزءًا كبيرًا منه قائم على الإبادة الجماعية النازية ضد اليهود، ويؤكد استمرارية التاريخ، بحيث تعد أغلب السرود المتتالية منصرمة.

أبدت إحدى المقالات حول الصدمة في الأفلام الفلسطينية تعليقًا على «استمرار الألم والصدمة الممتدين من الماضي إلى قلب الحاضر، علاوة على استمرار الكفاح»[33]. ينقل الكاتب حاييم بريشيث (Haim Bresheeth) العمل الذي أنجزته كاثي كاروث (Cathy Caruth) حول الصدمة في معسكرات التركيز، ليس لأن الموقفين التاريخيين سواء، بل لأن زمنية الصدمة تعبر كلا المجالين. هو يلحظ أن الكثير من الأفلام الأخيرة، بما في ذلك فيلم **سجل اختفاء** و1948، تستحضر عمل بنيامين «ملاك التاريخ» «Angel of History»: «مَنْ، ناظرًا نحو الخلف إلى التاريخ، لا يمكنه أن يرى إلا أكوام الركام والدمار ونشاز المجازر والحرمان»[34]. هو يشير إلى عدد المرات التي تكافح فيها الأفلام المصنوعة في العقد الماضي ضد فقد الذاكرة: «في حين يكون مستحيلًا تحمل فقد الذاكرة في حالة الفلسطينيين الذين يعيشون في إسرائيل بعد عام 1948، فإن ضربًا من فقد الذاكرة العام القسري قد شهده [المجتمع] لعقود [...] لم تكن ظروف التذكر وإحياء الذكرى متوافرة لأن السلطة الإسرائيلية منعت أي نشاط من هذا القبيل»[35]. في الواقع، تستمر النزاعات القانونية اليوم من أجل التصدي للنتائج المراقبية للقانون الذي يحظر اليوم التمويل العام لأي تمثيل تعليمي أو فني للنكبة. في مقالة أخرى بعنوان «سياسة الشاهد» «The Politics of Witness»، تنقل ديانا ك. آلان (Diana K. Allan) محادثاتها حول الذكريات مع كبار السن

(32) Ibid., p. 6.

(33) Haim Bresheeth, «The Continuity of Trauma and Struggle: Recent Cinematic Representations of the Nakba,» in: Sa’di and Abu-Lughod (eds.), p. 161.

(34) Benjamin, «Theses on the philosophy,» p. 175.

(35) Ibid., p. 175.

في مخيمات اللجوء الفلسطينية في لبنان[36]. هي تعارض الجهود الفلسطينية القومية في استخدام ذكريات مثل هذه بغرض بناء ذاكرة قومية واحدة. ما تجده إن هو إلا شذرات ذكريات لا تصلح لمثل هذه التخصيصات السياسية. إن ذكرى الاجتثاث من الجذور نفسها تغدو ذكرى مستأصلة. هي تحدد «مفارقة تكمن في صميم التجربة المسببة للصدمة، حيث يكون نسيان الشهادة وانهيارها مرتبطين بفعل التذكر ارتباطًا وثيقًا، فلا يُتذكر الحادث تمامًا ولا يُمحى»[37].

ثمة ملاحظة تُضاف إلى هذه الجملة الأخيرة، وهي تستند مرة أخرى إلى كاثي كاروث ودوري لوب (Dori Laub) وشوشانا فيلمان[38] (Shoshana Felman). ما يكتبونه ينطبق على المشاهد التي تصفها آلان، لكن ليس لأنها تخط تكافؤًا معينًا بين أنماط المعاناة هذه أو تخط أي ترابطات سببية أو تماثلات معكوسة. لا أحد هنا يقول إن اليهود ألحقوا بالآخرين ما عانوه أنفسهم. على العكس، ثمة شيء ما على غرار التشابه أو حتى تناغم الأصداء، ولربما يجب على المرء ألا يبالغ في التسمية في لحظة كهذه خوفًا من أن يفقد التقاء الأصداء الذي يعد الأكثر أهمية لانتهازه وإدراكه. في الحقيقة، أقر بريمو ليفي بالانهيار في الشهادة في عمله، مؤكدًا اللحظات التي غلب فيها النسيان إرادته بالتذكر كما يجب. وهنا يُقتبس من كاروث في شرح الشهادات المجروحة للفلسطينيين الذي نجوا بعد فقدان عوالمهم. في سياق ذاكرة الصدمة يُموضَع المرء «بين حذف الذاكرة ودقة التذكر»[39].

---

(36) Diana Keown Allan, «The Politics of Witness: Remembering and Forgetting 1948 in Shatila Camp,» in: Sa'di and Abu-Lughod (eds.), pp. 253-284.

(37) Ibid., p. 266.

(38) *Trauma: Explorations in Memory*, Edited with introductions by Cathy Caruth (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995); Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), and Shoshana Felman and Dori Laub (eds.), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York: Routledge, 1991).

(39) Ghassan Kanafani, *Men in the Sun and Other Palestinian Stories*, Translated from Arabic by Hilary Kilpatrick (Boulder: Lynne Rienner Publisher, 1999), first published in Arabic in 1962, and Elias Khoury, *Gate of the Sun*, Translated from the arabic by Humphrey Davies (Brooklyn, NY: Archipelago Books, 2006).

في مقدمة **النكبة** تحذّر أبو لغد من أن على الرغم من أن معظم دراسات الصدمة التي تستند إلى الإبادة الجماعية النازية مفيد، بل و«رائع» فإن هذه الدراسات تخاطر في بعض الأحيان بإنتاج نزعة استثنائية يهودية. لربما يقدم مفهوم التذكر الذي طرحه بنيامين، بوصفه شيئًا ينتهز التقاء الأصداء الذي يجعل الترجمة ممكنة، طريقة مختلفة قليلًا للمضي، طريقة لا يمكنها أن تبقى ولن تبقى داخل إطار الأمة، طريقة تستلزم اللاتجانس، بل تدعم حتى الانضمام إلى آرندت في مفاهيمها حول التعايش. لربما يقودنا هذا مجددًا إلى اقتراح سعيد اللافت للغاية حول إمكان أن يقيم شعبان منفاويان مبادئَ العدالة الاجتماعية على أساس التقارب والتقاء الأصداء في تواريخ تهجيرهما. إن فعل ذلك يعني تعطيل السرد التقدمي للخلاص الصهيوني، أو الأحرى إجراء جرد لما ينتجه وما يستمر في إنتاجه بوصفه كثيرًا من الحطام الذي يصعب فهمه. أولئك الذين ينتهزون فرصة الكفاح من أجل الماضي المضطهَد هم في الحقيقة يناضلون من أجل تحويل المعاناة إلى مطالبات سياسية من أجل العدالة، ولا سيما حين لا يكون هناك ضمان تاريخي لتطور العدالة أو إظهارها عبر الوقت. في الحقيقة، إن زمن الآن هو الزمن الذي يكون فرصة لذلك الدمار - مثل أي دمار آخر - ليُعترف به، اعتراف من شأنه أن يغير إحساسنا بالزمن ذاته وأن يسمح لزمن المضطهَد بالنفاذ إلى زمن المنتصر، عند هذه النقطة قد يكون هناك فرصة لشيء ما آخر.

في حال كان التذكر هو المقياس الحقيقي للحياة، فهو بلا شك مرتبط بالصورة الحقيقية وبالحقيقة في أشكال مختلفة من الموجِّهات (modalities). لكن الموجِّهات المطروحة ليست سرودًا مستمرة وتواريخ وطنية ولا نصبًا تذكاريًا يثني على الحكومة أو يدل على قواها. ينشغل التذكر بطريقة عمل التاريخ في الوقت الحالي علاوة على ما ينكشف داخل ذلك التاريخ المكرَّر لرد التاريخ المضطهَد. إن مقياس حياة ما هو الطريقة التي يستمر فيها التاريخ بالعمل في الحاضر ومضة بعد ومضة، ما يعني طبعًا أن وجود هذه اللحظات العارضة يراكم الفرص أو الرهانات، ومضة فوق ومضة كفاحًا من أجل الماضي الذي هو الطريقة الوحيدة لتغيير الحاضر. لربما يهدف المشيحاني

إلى الخلاص بصورة محددة، وبهذه الطريقة فهو «المسيح الدجال». إن ذاكرة شخص ما تعطل تقدم شخص آخر إلى الأمام، وربما يحدث ذلك تحديدًا لأن شيئًا ما من تلك المعاناة هناك يلتقي صداه مع مقابله الذي هنا، ويتوقف كل شيء. قد لا يعدو التذكر كونه نضالًا ضد فقد الذاكرة بهدف العثور على أشكال التعايش تلك التي تكشفها التواريخ المتقاربة، والتي تتلاقى أصداؤها. ربما لهذا السبب لا نزال لا نملك الاسم الدقيق.

الفصل الخامس

هل الديانة اليهودية صهيونية؟
أو آرندت ونقد الدولة - الأمة[1]

(1) قُدم هذا الفصل أول مرة في ندوة حول «الدين في المجال العام»، في تشرين الأول/ أكتوبر 2009، مع كورنيل ويست ويورغن هبرماس وتشارلز تايلور. وقد أعيد نشره في:
Judith Butler [et al.], *The Power of Religion in the Public Sphere*, Edited and introduction by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen; Afterword by Craig Calhoun (New York: Columbia University Press, 2011).

ما هو واضح أن الصهيونية هي واحدة من الطرائق التي أدخلت الدين إلى الحياة العامة، على الرغم من أن هناك طرائق تفكير في الصهيونية مناهضة للدين بصورة واضحة، تتضمن طرائق تعريف اليهودية بغرض المواطنية الإسرائيلية التي تم اقتصاصها من المراجع الدينية الصريحة. في الواقع، تثبت الفئة «اليهودية» تعقيدًا في هذه المناقشات نظرًا إلى أن القانون الحاخامي يعرف اليهودية من أجل قانون دولة علماني في إسرائيل حسب الظاهر، حيث يميز نفسه في جوانب أخرى من القانون الحاخامي بشكل حاسم. كيف يؤثر هذا الالتباس في المناقشات الأكثر عمومية حول الدين والحياة العامة التي يبدو أنها تلازمنا بصورة كبيرة خلال هذه الأوقات؟

بلا شك، علينا أن نكون حذرين للغاية حين نتطرق إلى «الدين» في الحياة العامة؛ إذ قد لا يكون ممكنًا في النهاية التحدث عن الدين كفئة بهذا المعنى. بالاستناد إلى مثال الدين الذي نقصده، فإن علاقته بالعامة ستكون مختلفة. في الواقع، هناك الكثير من المواقف الدينية في الحياة العامة، والكثير من طرائق تصور الحياة العامة ضمن الأحكام الدينية. إذا بدأنا - كما نحن فاعلون - بالسؤال عن «الدين» في «الحياة العامة» فنحن نخاطر ببساطة بملء فئة «الدين» بالكثير من الأديان المحددة؛ ويبقى مجال «الحياة العامة» بطريقة ما مستقرًا ومغلقًا وخارج الدين. إذا كان دخول الدين إلى الحياة العامة مشكلة، فسيبدو أننا نفترض إطارًا يكون فيه الدين خارج الحياة العامة، وأننا نسأل عن كيفية دخوله وإن كان سيدخل بطريقة مبررة أو مضمونة. لكن إن كان هذا الافتراض فاعلًا فيبدو أنه علينا أن نسأل أولًا كيف أصبح الدين خاصًا؟ وهل نجحت المساعي فعلًا في أي وقت مضى لجعل الدين خاصًا. إذا كان السؤال الضمني لتحقيقنا هذا يفترض مسبقًا أن الدين ينتمي إلى المجال الخاص، فعلينا أن نسأل

أولًا «أيّ دين» قد أحيل إلى الخاص، وأي دين - إن وجد - يدور بلا شك في المجال العام. إذًا قد يتعين علينا ربما أن نتابع تحقيقًا آخر يميز بين الأديان المشروعة وغير المشروعة، أي تلك الأديان التي تعد داعمة بشكل ضمني مجالًا عامًا علمانيًا وتلك التي تعد مهدِّدة المجالَ العام العلماني، أو بصورة مكافئة تلك التي تُفهم أنها توافر الشروط الثقافية اللازمة للعامة ويتم تداول رموزها بحرية ضمن العامة كالمسيحية، وتلك التي تعد مهدِّدة أساسَ الحياة العلمانية وتعد رموزها المتداولة ضمن العامة تفاخرية أو مهددةً الديمقراطيةَ نفسها. إن كان المجال العام إنجازًا بروتستانتيًا، كما جادل كثير من الباحثين، فإن الحياة العامة تستلزم تقليدًا دينيًا سائدًا وتعيد تأكيده بوصفه العلماني. وفي حال كان هناك الكثير من الأسباب التي تدعو إلى الشك في كون العلمانية متحررة من مكوناتها الدينية بالقدر الذي تزعمه، فقد نسأل إذا كانت هذه التبصرات في العلمانية تنطبق بدرجة ما أيضًا على مزاعمنا بخصوص الحياة العامة بشكل عام. بعبارة أخرى، إن بعض الأديان ليس فعلًا «داخل» المجال العام فحسب، بل يساعد في وضع مجموعة معايير لتعيين حدود العام من الخاص. يحدث هذا حين يُحال بعض الأديان إلى «الخارج» - إما بوصفه «الخاصة» وإما بوصفه تهديدًا للعامة في حد ذاتها - في حين تعمل أديان أخرى لدعم حدود المجال العام نفسه وتعيينه. إن لم يكن في وسعنا التمييز بين العام والخاص من دون الأمر البروتستانتي لخصخصة الدين، فإن الدين - أو إن تقليدًا دينيًا سائدًا معينًا - يتعهد الإطار المحدد الذي نعمل ضمنه. في الواقع سيشكل هذا نقطة انطلاق مختلفة تمامًا من أجل تحقيق حاسم عن الدين في الحياة العامة؛ إذ إن كلًّا من العام والخاص يشكل علاقة انفصالية من شأنها أن تكون، بمعنى مهم ما، «في» الدين منذ البداية.

إن وجهة نظري هي ألا نكرر السؤال حول العلمانية، على الرغم من أني أراه قد شُرح بمهارة كبرى بواسطة طلال أسد وصبا محمود ومايكل وارنر (Michael Warner) وتشارلز تايلور وجانيت جاكوبسن وآن بيليغريني وتشارلز هيرشكيند. على أساس هذا الاطلاع الجديد، واضح أنه قد تكون العلمنة وسيلة متملصة من أجل بقاء الدين حيًا؛ علينا دائمًا أن نسأل، أيّ شكل ومسار

للعلمنة نقصد؟ وجهة نظري هي أن أشير أولًا إلى أن أي تعميمات نصوغها عن «الدين» في «الحياة العامة» هي مشبوهة من البداية إن لم نفكر في الأديان التي يتم افتراضها مسبقًا في الجهاز المفاهيمي نفسه، وإن لم يُفهم هذا الجهاز المفاهيمي، متضمنًا مفهوم العامة، في ضوء مشروعات النَسَب والعلمنة الخاصة به. إن الإشارة إلى اليهودي العلماني بدلًا من اليهودي الكاثوليكي يأخذ بنا إلى فهم من نوع مختلف؛ في حين يكون ممكنًا افتراض افتراقهما كليهما عن المعتقد الديني، قد يكون هناك أشكال انتماء أخرى لا تفترض معتقدًا أو تستلزمه؛ وقد تكون العلمنة إحدى الطرائق لاستمرار الحياة اليهودية بوصفها يهودية[2]. نحن نرتكب خطأ أيضًا حين نساوي بين الدين والمعتقد، وبهذا نربط الدين بأنواع معينة من الادعاءات التخمينية حول الله، وهو افتراض لاهوتي لا يعمل دائمًا لوصف الممارسة الدينية. هذا السعي لتمييز الحالة المعرفية للمعتقد الديني وغير الديني يغفل حقيقة أن الدين غالبًا ما يعمل بوصفه مصفوفة لتنشئة الفاعل وإطارًا ضمنيًا للتقويمات وبوصفه نمط انتماء وممارسة اجتماعية متجسدة. بطبيعة الحال، إن المبدأ القانوني للفصل بين الدين والدولة يلازم خطاباتنا كلها هنا، لكن ثمة الكثير من الأسباب للاعتقاد أن المفهوم القضائي غير كاف ليؤدي دور الإطار الخاص بفهم المسائل الكبرى حول الدين في الحياة العامة. ما هو غير كاف أيضًا هو المناقشات حول الرموز والأيقونات الدينية التي أدت إلى خلاف واسع في شأن حقوق التعديل الأول للدستور من جهة، وحماية الأقليات الدينية ضد التمييز والاضطهاد من جهة أخرى[3].

إني أدخل هذا المعترك مع مشكلة أخرى ألا وهي التوتر الذي ينشأ بين الدين والحياة العامة حين يُؤخذ النقد العلني لعنف الدولة الإسرائيلية بوصفه معاديًا للسامية أو معاديًا لليهودية، كما هي الحال غالبًا. ولأخذ العلم، أود الإيضاح أن بعضًا من تلك الانتقادات يستخدم الخطابة والجدل المعاديين

(2) David Biale, *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

(3) Talal Asad [et al.], *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Townsend Papers in the Humanities; no. 2 (Berkeley: Townsend Center for the Humanities, University of California, 2009).

للسامية فعلًا، ولهذا ينبغي أن يعارَض بصورة مطلقة وقاطعة. لكن الانتقادات المشروعة - وثمة الكثير منها - لا تفعل ذلك. من بينها انتقادات لعنف الدولة الإسرائيلية تنشأ من داخل الصراعات اليهودية من أجل العدالة الاجتماعية (وهي ليست مماثلة للصراعات من أجل العدالة الاجتماعية التي تكون قصرًا على اليهود). ترافقت المعارضة اليهودية للصهيونية مع المقترحات المؤسسية التي قدمها هرتزل في المؤتمر الصهيوني العالمي في عام 1897 في بال، وهي لم تتوقف منذ ذلك الوقت[4]. ليس من معاداة السامية أو في الواقع من كره النفس في شيء، انتقاد عنف الدولة المتمثل بالصهيونية. لو كان الأمر كذلك ستُعرَّف اليهودية إذًا - في جزء منها - من خلال عجزها عن إنتاج نقد لعنف الدولة، وليست هذه هي الحال بالتأكيد. سؤالي هو هل تجيز القيم اليهودية المفهومة باللغة اللاجماعانية الانتقادَ العلني لعنف الدولة، وأنا أعرف أن هذا المصطلح لم يشرح. إننا نطرح هذا السؤال لأنه إذا انتقدنا عنف الدولة الإسرائيلية بصورة صريحة وعلنية فسنُعَدّ في بعض الأحيان، وفي ظروف معينة بشكل دائم تقريبًا، معادين للسامية أو معادين لليهودية. ومع ذلك يكون الانتقاد العلني الصريح لهذا العنف بطريقة ما مطلبًا خُلقيًا لازمًا من داخل الأطر اليهودية الدينية وغير الدينية التي تدعم الروابط اللازمة لتحركات أوسع ضد هذا النوع من عنف الدولة - إذًا اليهودي والمفترق عن اليهودية في آن. بالطبع، سوف ترون بالفعل مجموعة ثانية من المآزق التي أنتجتها هذه الصياغة. كما أوضحت حنة آرندت في كتاباتها الأولى، ليست اليهودية مماثلة للديانة اليهودية بصورة دائمة[5]. أيضًا، كما أوضحت في موقفها السياسي المتطور حول دولة إسرائيل، إن أيًا من اليهودية أو الديانة اليهودية لا يؤدي بالضرورة إلى اعتناق الصهيونية.

ما أهدف إليه هو ألا نكرر الادعاء أن اليهود يختلفون في ما بينهم حول قيمة الصهيونية، أو حول ظلم الاحتلال، أو حول التدميرية العسكرية للدولة

(4) Theodor Herzl, *The Jewish State* (Rockville, MD: Wildside, 2008), pp. 63-72.

(5) Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1951), p. 66, and *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, Translated by Richard and Clara Winston, Rev. ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, [1974]), pp. 216-228.

الإسرائيلية. إنها مسائل معقدة وهناك خلافات طائلة حولها كلها. إني لا أقول إن اليهود ملزمون انتقاد إسرائيل على الرغم من أنني أعتقد في الواقع أنهم، أو الأحرى أننا، ملزمون ذلك؛ بالنظر إلى تصرف إسرائيل باسم الشعب اليهودي وتقديم نفسها أنها الممثل الشرعي للشعب اليهودي، هناك صراع حول ما ارتُكب باسم الشعب اليهودي وحول السبب الأهم أيضًا لاستصلاح ذلك التقليد وتلك الأخلاق لمصلحة سياسة تقدّر العدالة الاجتماعية والسياسية على حساب النزعة القومية التي تعتمد بشكل أساس على العنف العسكري من أجل أن تحافظ على نفسها. إن السعي إلى تأسيس وجود لليهود التقدميين يخاطر بالبقاء داخل افتراضات هوياتية وجماعانية معينة؛ يعارض المرء جميع مظاهر معاداة اليهودية ومعاداة السامية ويصلح اليهودية من أجل مشروع يسعى إلى تفكيك عنف الدولة الإسرائيلية والمأسسة العنصرية. مع ذلك يتم الاعتراض على هذا الشكل المحدد من الحل، إذا أخذنا في الحسبان الأطر الأخلاقية والسياسية الكثيرة التي يكون فيها هذا النقد إلزاميًا.

علاوة على ذلك، كما كنت قد ألمحت، يمكن فهم اليهودية ويجب فهمها بوصفها مشروعًا معاديًا للهوياتية؛ إذ يمكننا القول إن كون المرء يهوديًا يقتضي خوضه في علاقة أخلاقية مع غير اليهودي، ويتمخض ذلك عن الحالة الشتاتية لليهودية، حيث يبقى العيش في عالم متعدد اجتماعيًا بشروط المساواة مثالًا أخلاقيًا وسياسيًا. في الواقع، في حال كان التقليد اليهودي ذو الصلة بشن انتقاد علني على عنف الدولة الإسرائيلية تقليدًا يرتكز على التعايش كونه قاعدةً للسلوك الاجتماعي، فما ينتج ليس الحاجة إلى تأسيس وجود يهودي عام بديل (مختلف بالتأكيد عن لجنة الشؤون العامة الأميركية الإسرائيلية الآيباك (AIPAC) لكنه مختلف عن جاي ستريت[6] (J Street) أيضًا) أو حركة يهودية بديلة فحسب (على سبيل المثال لا الحصر الصوت اليهودي من أجل السلام وأصوات يهودية مستقلة في المملكة المتحدة ويهود من أجل العدالة للفلسطينيين)، بل الحاجة

(6) جاي ستريت: منظمة جديدة مقرها في واشنطن تسعى إلى دعم جهود السلام في الشرق الأوسط والوقوف في وجه «آيباك». (المترجم)

إلى تأكيد إزاحة الهوية التي تستلزمها اليهودية، بصورة متناقضة بقدر ما يبدو من أول وهلة. حينها فحسب يمكن أن نصل إلى فهم نمط العلائقية الأخلاقية التي تملي بعض الفهم التاريخي والديني الرئيس حول ماهية أن «تكون» يهوديًا. في النهاية، ليس الأمر في تحديد أنطولوجيا اليهودي ضد مجموعة دينية أو ثقافية أخرى، ولدينا الأسباب كلها التي تدعو إلى الشك في أي جهد يرمي لفعل شيء من هذا القبيل. الأحرى هو مسألة فهم العلاقة المحددة مع غير اليهودي بوصفها طريقة لتشكيل الدين في الحياة العامة ضمن الديانة اليهودية. وليست الفكرة ببساطة في التشتيت جغرافيًا، بل في استخلاص مجموعة مبادئ من وجود مشتَّت يمكنها أن تخدم مفهومًا جديدًا للعدالة السياسية. يستلزم هذا المفهوم عقيدة عادلة حول حقوق اللاجئين ونقد الأنماط القومية لعنف الدولة التي تدعم الاحتلال ومصادرة الأراضي والاعتقال السياسي للفلسطينيين. كما ينطوي على مفهوم التعايش الذي يتوقف ظهوره على نهاية الاستعمار الاستيطاني. في صياغة أكثر عمومية، إنه على أساس مفهوم التعايش هذا يمكن ويجب شن نقد على عنف الدولة غير الشرعي، من دون استثناء.

هناك بالتأكيد مخاطر والتزامات للنقد العلني. يبقى صحيحًا أن نقد عنف الدولة الإسرائيلية، على سبيل المثال، يمكن تفسيره على أنه نقد للدولة اليهودية بالاستناد إلى الأسس نفسها التي يمكن أن يستخدمها المرء ليبني نقدًا لأي دولة أخرى مشاركة في ممارسات احتلال بنية تحتية صالحة للعيش لسكان مقهورين أو لأقلية وغزوها وتدميرها، أو يمكن تفسيره على أنه نقد للدولة اليهودية، تشديدًا على يهودية تلك الدولة، وبناء عليه تحريضًا على الخوف الذي يكون نتيجة انتقاد الدولة التي هي يهودية. إذًا ما يخشى عادة هو أن دافعًا معاديًا لليهودية يسيّر النقد. لكن خوفًا كهذا غالبًا ما يحيد عن القلق المشروع الموضح هنا، أي إنه سيكون من الظلم إصرار أي دولة على أن تحافظ مجموعة دينية وعرقية واحدة على أغلبية ديموغرافية وأن تخلق مستويات متباينة من المواطنة للفئات السكانية الأغلبية والأقلية (حتى أن تثبّت داخليًا الأصول الأشكنازية والروايات السردية للأمة على حساب الأصول الثقافية السفاردية والمزراحية ضمن مناهجها التعليمية المقرَّرة وخطابها العام). إذًا، في حال كانت المشكلة

هي هذه الأخيرة فلا يزال صعبًا إعلان ذلك على الملأ، حيث سيكون هناك من يشكك في أن شيئًا ما آخر يقال فعلًا أو في أن كل من يطعن في صحة مطلب الأغلبية الديموغرافية اليهودية بصورة محددة هو مدفوع باللامبالاة إزاء معاناة الشعب اليهودي، متضمنًا التهديد المعاصر الذي يتعرضون له أو بمعاداة السامية أو كليهما.

بطبيعة الحال، إنه ليُحدث فرقًا إن كان المرء ينتقد مبادئ السيادة اليهودية التي ميّزت الصهيونية السياسية منذ عام 1948 أو كان نقد المرء يقتصر على الاحتلال بوصفه غير قانوني ومدمِّر (وبذلك يثبّت نفسه في تاريخ يبدأ مع عام 1967) أو كان المرء ينتقد بصورة أكثر تقييدًا إجراءات عسكرية معينة بمعزل عن الصهيونية والاحتلال، مثل الهجوم على غزة في عامي 2008 و2009 الذي تضمن جرائم حرب واضحة، أو نمو المستوطنات أو أشكال مستمرة من مصادرات أراض من أنواع أخرى أو سياسات النظام اليميني الحالي في إسرائيل. لكن في كل حالة من الحالات، ثمة السؤال إن كان يمكن تسجيل النقد علنًا بوصفه شيئًا آخر يختلف عن مهاجمة اليهود أو اليهودية. وفقًا للمكان الذي نحن فيه والأشخاص الذين نكلمهم، فإن بعضًا من هذه المواقف يمكن أن يُسمع بسهولة أكثر من غيره. ومع ذلك، كما نعلم، هناك سياقات لا يمكن سماع أي من تلك الانتقادات فيها من دون اشتباه فوري بأن الشخص الذي يبديها لديه شيء ضد اليهود أو إن كان يهوديًا نفسه فلديه شيء ضد نفسه. فضلًا عن ذلك، إننا نواجه في كل حالة حدود المسموعية التي تشكِّل المجال العام المعاصر. ثمة سؤال دائمًا: أأستمع إلى هذا أم لا؟ أمسموع أنا أم مُساء فهمي؟ يتشكل المجال العام مرة بعد أخرى من خلال أنواع معينة من الاستثناءات: الصور التي لا يمكن رؤيتها والكلمات التي لا يمكن سماعها. وهذا يعني أن تنظيم الحقل البصري والسمعي - بصورة أعم تنظيم الحواس - هو حاسم لتشكيل ما يمكن أن يصبح قضية قابلة للنقاش ضمن أي صيغة للمجال «الشرعي» في السياسة[7].

---

(7) Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Translated with an introduction by Gabriel Rockhill (London; New York: Continuum, 2006).

في حال قلنا إننا سنعارض أي دولة تقصر المواطنة الكاملة على أي مجموعة دينية أو عرقية على حساب السكان الأصليين وجميع السكان المشاركين الآخرين، فيمكن أن نُتَّهم بعدم فهم الطابع الاستثنائي والفريد لدولة إسرائيل، والأهم عدم فهم الأسباب التاريخية للمطالبة بهذا الاستثناء. لكن في حال كانت الدولة «مستثناة» من معايير العدالة الدولية أو إن كانت تنقض بوضوح مبادئ المساواة وعدم التمييز، للفت الانتباه في هذه اللحظة إلى انتهاكاتها الليبرالية ليس إلا، فإن وجودها إذًا مرتبط بتناقض لا يمكنها «تبديده» إلا من خلال العنف والتحول الجذري. وفقًا لآرندت، إن الدعوة إلى إعادة التفكير في السلطة الفدرالية أو ثنائية القومية في المنطقة لتجسيد مبادئ التعايش سياسيًا يمكن أن تكون تصوّرًا لطريقة الخروج من العنف بدلًا من مسار يفضي إلى تدمير أي من سكان تلك الأرض. تتمثل وجهة النظر السياسية في أنه لا يمكن المرء الدفاع عن الشعب اليهودي ضد التدمير من دون الدفاع عن الشعب الفلسطيني ضد التدمير. إذا عجز المرء عن تعميم تحريم التدمير فإنه يسعى من أجل تدمير «الآخر»، مع افتراض أنه ليس إلا من خلال هذا التدمير يمكن المرء أن ينجو. لكن الحقيقة تبقى أن تدمير الحيوات وسبل الحياة الفلسطينية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى زيادة خطر تدمير هؤلاء الذين ارتكبوا ذلك، الأمر الذي يقدم أسبابًا مستمرة لحركة مقاومة تملك صيغها العنفية وغير العنفية. لا يحتاج المرء إلى أن يكون تلميذًا متقدمًا لهيغل كي يفهم هذه النقطة. وإذا تصدى شخص ما للادعاء أنه لا يرى أخطاء للفلسطينيين في هذا السيناريو فإن ردي هو أن هناك بالتأكيد طرائق أفضل وأسوأ لشن حركة مقاومة للاحتلال الاستعماري. لكن أي تقويم للاستراتيجيات الفلسطينية يجب أن يحدث داخل إطار المقاومة السياسية. ما كانت المواقف متكافئة قط، لذا من غير المنطقي التعامل مع العلاقات بين إسرائيل وفلسطين بوصفهما «طرفي» صراع. هذه النماذج التي تفترض مساهمات متكافئة من إسرائيل وفلسطين تقيم المساواة في أنموذجها التفسيري، وبهذا تطمس اللامساواة على الأرض. ما إن يتم وضع شروط المساواة السياسية، يمكننا حينها ربما البدء في الحديث ضمن شروط المساواة، ولكن حصرًا في حينها.

بهذه الروح أقترح التفكير في حنة آرندت التي أدت آراؤها السياسية إلى تشكيك كثيرين في صحة يهوديتها. في الواقع، نتيجةً لانتقاداتها البارزة للصهيونية السياسية ودولة إسرائيل في أعوام 1944 و1948 و1962 شُكك بشدة في ادعائها الانتماء إلى الشعب اليهودي، وبصورة أكثر من شوليم[8]. كما أوضحت في المدخل، اعتنق شوليم تصورًا للصهيونية السياسية على نحو جد سريع، في حين دافع بوبر في سن المراهقة والعشرينيات بصورة فاعلة وعلنية عن صهيونية روحية وثقافية من شأنها - في رأيه المبكر - أن تصبح «فاسدة» إذا أخذت شكل دولة سياسية. بحلول أربعينيات القرن الماضي، جادل بوبر وآرندت وماغنس لمصلحة دولة ثنائية القومية، مقترحين فدرالية يحافظ اليهود والعرب من خلالها على استقلالهما الذاتي الثقافي. كذلك جدير بالذكر أن فرانز روزنزويغ طوَّر أيضًا معارضة شتاتية للصهيونية في كتابه **نجمة الخلاص**، حيث كتب عن ارتباط الديانة اليهودية بصورة أساس بالانتظار والتيه، لكن ليس بالمطالبة بالأرض أو تطلعات إقامة دولة.

كما أوضحت في الفصل الأول، اقترح إدوارد سعيد أن للفلسطينيين واليهود تاريخًا متشابكًا من التهجير والنفي والعيش كلاجئين في الشتات بين هؤلاء الذين هم ليسوا كذلك. تكون الغيرية في نمط العيش هذا تأسيسية لما يكون المرء عليه. لم يوضح سعيد في أي طريقة تكون تقاليد النفي هذه متداخلة، لكنه كان حريصًا ألا يخط تشبيهات صارمة. هل يشير هذا إلى أن

---

(8) لقد نشأتُ من تقليد معقد للفكر اليهودي الألماني، وأنا لا أتوخى الانخراط في المثلثة هنا، حيث هناك الكثير من الأسباب التي تحول دون مثلثتها. لقد كتبت وتحدثت عن بعض المعتقدات العنصرية بشكل واضح وأنها ليست أنموذجًا لسياسة أوسع للفهم عبر الاختلاف الثقافي. لكنها تستمر في مناظرة يهودية ألمانية كانت قد بدأت بها في أواخر القرن التاسع عشر حول قيمة الصهيونية ومعناها. كان هناك، على سبيل المثال، مناظرة شهيرة بين هيرمان كون - الذي سأعود إلى آرائه - وغيرشوم شوليم حول قيمة الصهيونية حيث انتقد كون النزعة القومية الناشئة للصهيونية وقدم بدلًا منها رؤية للشعب اليهودي بوصفه كوزموبوليتيًا أو «موصّلًا». جادل كون أن اليهود قد خُدموا على نحو أمثل؛ إذ أصبحوا جزءًا من الأمة الألمانية، وهو رأي يثبت أنه الأكثر إيلامًا واستحالة مع تطور الفاشية الألمانية وعدائها الخبيث للسامية. شاركت آرندت كون تقديره العالي للثقافة الألمانية، على الرغم من أنها رفضت صراحة تلك النزعة القومية.

تاريخًا واحدًا يمكن أن يملي تاريخًا آخر أو يعطله بطرائق تدعو إلى شيء آخر غير المقارنة والموازاة والمشابهة؟ هل كان بوبر وآرندت يفكران في مشكلة مماثلة حين تنبها، على سبيل المثال، إلى الأعداد الكبيرة للاجئين بعد الحرب العالمية الثانية، لقد أعربا عن قلقهما إزاء تأسيس دولة يهودية في عام 1948 ستقام على أساس انتزاع حقوق العرب وطردهم بوصفهم أقلية قومية - دولة تبين أنها ستطرد أكثر من سبعمئة ألف فلسطيني من ديارهم الشرعية - واليوم في الأغلب يقدَّرون بتسعمئة ألف؟ رفضت آرندت أي تشبيه تاريخي صارم بين تهجير اليهود من أوروبا وتهجير الفلسطينيين من إسرائيل المُنشأة حديثًا؛ لقد استطلعت عددًا من حالات انعدام الجنسية المتمايزة تاريخيًا بهدف تطوير النقد العام للدولة الأمة في «أصول التوليتارية» عام 1951. هناك حاولت آرندت أن تبين كيف - لأسباب بنيوية - تنتج الدولة الأمة أعدادًا هائلة من اللاجئين وكيف عليها أن تنتجهم من أجل الحفاظ على تجانس الأمة التي تسعى إلى تمثيلها، وبعبارة أخرى لتدعم النزعة القومية للدولة الأمة. وقد أدى بها ذلك إلى معارضة تشكيل أي دولة تسعى إلى خفض لاتجانس شعبها أو رفضه، متضمنًا تأسيس إسرائيل على مبادئ السيادة اليهودية، والواضح أنه أحد أسباب تبصرها في الوعد بعد - السيادي وبعد - القومي للفدرالية. لقد رأت أن أي دولة تخفق في الحصول على الدعم الشعبي من سكانها كافة وتعرِّف المواطنة على أساس الانتماء الديني أو القومي، سوف تضطر إلى أن تنتج طبقة دائمة من اللاجئين؛ وقد امتد النقد إلى إسرائيل حيث رأت أنها ستجد نفسها في صراع لانهائي (وتزيد من الخطر على نفسها) وستفتقر إلى الشرعية بشكل دائم بوصفها ديمقراطية قائمة على إرادة شعبية، ولاسيما في ضوء اعتمادها المستمر على «القوى العظمى» للحفاظ على قوتها السياسية في المنطقة. إن تحول آرندت من تحليل سلسلة من حالات انعدام الجنسية إلى تأمل فلسطين كونها حالة انعدام الجنسية هو أمر بالغ الأهمية. إن مركزية وضع اللاجئين في أوروبا في ظل ألمانيا الفاشية وبعد انهيارها تُملي سياساتها هنا، لكن هذا بالتأكيد لا يعني القول إن الصهيونية هي النازية. إن آرندت ترفض معادلة من هذا النوع، ويجب علينا ذلك أيضًا. إن النقطة الرئيسة هي أن هناك مبادئ للعدالة

الاجتماعية يمكن استخلاصها من الإبادة الجماعية النازية ويمكن أن تُملي نضالاتنا المعاصرة، بل يجب ذلك، على الرغم من اختلاف السياقات وتباين أشكال قوة الإخضاع بوضوح.

إذا كان يمكن فهم التعايش كونه شكلًا من النفي المتقارب، فسيكون مهمًا ألا نتخذ هذا التقارب شكلًا من التشبيه الدقيق بين المصطلحات المستقلة. صاغ إدوارد سعيد هذه المطالبة حول الحالة المنفاوية لكلا الشعبين الفلسطيني واليهودي، وصاغتها آرندت على نحو مختلف حين كتبت أن حالات انعدام الجنسية في ظل النظام النازي تتطلب نقدًا أوسع لكيفية إنتاج الدول الأمم مشكلة الأعداد الهائلة للاجئين بصورة دائمة. هي لم تقل إن الوضع التاريخي في ظل ألمانيا النازية كان مماثلًا للوضع في إسرائيل. على الإطلاق. لكن الأول كان جزءًا - وليس كلاً - ما أدى بها إلى وضع تفسير تاريخي لانعدام الجنسية في القرن العشرين واستخلاص مبادئ عامة تعارض إعادة إنتاج أشخاص عديمي الجنسية وأشخاص من دون حقوق. لقد استدعت بطرائق معينة تكرار انعدام الجنسية كونها شرطًا لإيجاد نقد للدولة الأمة باسم السكان غير المتجانسين والتعددية السياسية وتصور معين للتعايش. ما هو واضح أن التاريخ اليهودي يأتي ليؤثر في التاريخ الفلسطيني من خلال إلزامات واستغلالات مشروع الاستعمار الاستيطاني. لكن هل من طريقة أخرى بعد تؤثر من خلالها هذه التواريخ بعضها في بعض، طريقة من شأنها أن تسلط ضوءًا من نوع آخر؟

ثمة سؤال ملحاح: ما الشيء اليهودي في النتيجة في فكر آرندت، إن كان من شيء؟ على الرغم من أنني أعتقد أن لفكر آرندت السياسي بعض المصادر الدينية، إلا أنني من ضمن الأقلية في هذا الرأي(9). على سبيل المثال، واضح أن عملها المبكر حول أوغسطين (Saint Augustin) يركز على حب الجوار(10). وهي تستعين في الكتابات الأولى حول الصهيونية بصياغة هيليل الشهيرة، «إن

(9) Susannah Young-ah Gottlieb, *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden*, Meridian (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003).

(10) Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Edited and with an interpretive essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

لم أكن لنفسي، من سيكون لي؟ وإن لم أكن للآخرين فمن أنا؟) وإن لم يكن الآن فمتى؟». في عام 1948 كتبَت مقالة بعنوان «التاريخ اليهودي، منقحًا» تقوّم من خلالها أهمية كتاب شوليم **الاتجاهات الرئيسة في التصوف اليهود** (*Major Trends in Jewish Mysticism*) المنشور قبل عامين، حيث تنظر في أهمية التقليد المشيحاني لتأسيس مفهوم الله بوصفه «غير شخصي» و«غير متناه» وبوصفه أقل ارتباطًا بقصص الأخلاق منها بسرود الفيض[11]. بالتعليق على «الطابع الخفي» لمثل هذه الأفكار التصوفية تشدد آرندت على إرث للتصوف أكثر أهمية في فكرة أن البشر يشاركون في القوى التي تشكل «دراما العالم»، هكذا تعين حدود مجال فعل البشر الذين وجدوا أنفسهم ملزمين هدفًا أشمل. كما أثبتت الآمال المشيحانية صدقية أقل والتفسير القانوني فاعلية أقل، فإن حلّ التقليد التصوفي هذا إلى شكل فعل أصبح أكثر أهمية. لكن فكرة الفعل هذه اعتمدت على الوجود المنفاوي للشعب اليهودي، وهي وجهة نظر عبر عنها اسحق لوريا (Isaac Luria) صراحة وتستشهد بها آرندت: «كان يعد [الشتات] في ما مضى إما عقابًا على خطايا إسرائيل أو اختبارًا لإيمان إسرائيل. اليوم هو لا يزال كل ذلك، لكنه في جوهره مهمة؛ هدفها رفع الشرارات الساقطة من مواقعها المختلفة كلها»[12]. إن رفع الشرارات الساقطة ليس بالضرورة جمعها مرة أخرى أو إعادتها إلى مصدرها. ما يثير اهتمام آرندت ليس لامعكوسية «الفيض» أو التشتت فحسب، بل إعادة القيمة إلى المنفى التي تتضمنها. هل يمكن أن يكون هناك وسيلة أيضًا لفهم أن اعتناق اللاتجانس هو في حد ذاته موقف شتاتي محدد، موقف يُتصوَّر جزئيًا من خلال فكرة الشعب المبعثَر؟ عبَّر التقليد القبّالي للضوء المبَعثر، للسفيروت، عن فكرة التبعثر الإلهي هذه التي تقتضي إقامة اليهود بين غير اليهود.

---

(11) Hannah Arendt, «Jewish History, Revised,» in: Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), p. 305.

[الفيض: نظرية الصدور أو الفيض في خلق العالم تقول بصدور الموجودات أو فيضها عن الأول - الله صدورَ أو فيضَ الضوء عن الشمس]. (المترجم)

(12) Ibid., p. 309.

على الرغم من ازدراء آرندت الأشكال السياسية للمشيحانية بشكل صريح فإن التقليد المنفاوي الذي كتبت انطلاقًا منه وحوله كان مرتبطًا أيضًا بمشيحانية من صيغة معينة، صيغة أثارت اهتمامها مثلًا في قراءة بنيامين لكافكا. خلافًا للصيغة المشيحانية للتاريخ التي تبناها شوليم في ما بعد، والتي قدمت سردًا تاريخيًا خلاصيًا من أجل تأسيس دولة إسرائيل، كانت آرندت أقرب إلى رأي بنيامين المضاد للمشيحانية بصورة واضحة (أو شكل بديل للمشيحانيّ يعتمد على كيفية قراءة المرء له). في رأيه، يومض تاريخ معاناة المضطهَدين في لحظات الطوارئ التي توقف كلا الوقتين المتجانس والغائي. هنا أنا أتفق مع مناقشة غابرييل بيتربرغ أن «أطروحات حول فلسفة التاريخ» لبنيامين شكَّلت «دافعًا أخلاقيًا وسياسيًا لتخليص البشرية المضطهَدة»[13]، بخلاف شوليم الذي فهم المشيحانيّ في النتيجة أنه ينطوي على عودة اليهود إلى أرض إسرائيل، وهي عودة من المنفى إلى التاريخ. ومحاولة لعكس عملية إلغاء قيمة «المنفى» (والغالوت) ضمن التأريخ الصهيوني، ركَّز كثير من الباحثين، بمن فيهم وعلى نحو بارز أمنون راز - كراكوتزكين[14]، في قراءتهم لبنيامين على الاعتراف بالمهجَّرين وتذكرهم. لا يمكن أي شعب أن يدعي احتكار التهجير. يقدم الإطار المنفاوي لفهم المشيحانيّ طريقة لفهم حالة تاريخية واحدة من التهجير في ضوء أخرى. ليس في مقدور أشكال التأريخ القومي التي تفترض تاريخًا داخليًا لليهود أن تفهم الحالة المنفاوية لليهود ولا النتائج المنفاوية على الفلسطينيين في ظل الصهيونية المعاصرة[15]. ينبغي إعادة النظر في الخلاص كما المنفاوي، من دون عودة، كمعطل للتاريخ الغائي وانفتاح على مجموعة

---

(13) Gabriel Piterberg, *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel* (London; New York: Verso, 2008), p. 179.

(14) Amnon Raz-Krakotzkin: «Jewish Memory between Exile and History,» *Jewish Quarterly Review*, vol. 97, no. 4 (Fall 2007), pp. 530-543; «Exile within Sovereignty: A Critique of the Concept 'Negation of Exile' in Israeli Culture,» *Theory and Criticism*, no. 4 (1993), and *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, préface de Carlo Ginzburg; traduit de l'hébreu par Catherine Neuve-Église (Paris: La Fabrique éd., 2007).

(15) بالطبع، كما تشير آرندت نفسها، إن الحاجة إلى تأسيس تاريخ «داخلي» للشعب اليهودي هي واحدة من السبل لمواجهة الموقف الذي يتخذه سارتر وآخرون غيره والقائل إن حياة اليهود التاريخية محدَّدة بصورة رئيسة أو حصرية بمعاداة السامية.

من الزمنيات المتقاربة والتقاطعية. هذه مشيحانية مُعلمَنة ربما تؤكد تبعثر الضوء والحالة المنفاوية بوصفها الشكل غير الغائي الذي يتخذه الخلاص الآن. إنه خلاص من التاريخ الغائي. قد نسأل بالتأكيد: لكن كيف يحثّ تذكُّر منفى واحد على الانسجام مع تهجير آخر والانفتاح عليه؟ ما هذا التبدل؟ إن كان هو شيء ما آخر غير التشابه التاريخي فكيف يوصَف؟ وهل يأخذنا إلى مفهوم آخر للتعايش؟

يكتب راز - كراكوتزكين أن تقليد «أطروحات» بنيامين لا يحرك ذاكرة اضطهاد اليهود بهدف شرعنة مطالبات الحاضر الخصوصية، بل يعمل محفزًا لبناء تاريخ اضطهاد أعم؛ إن قابلية تعميم تاريخ الاضطهاد هذا وقابلية تبدله هو ما يؤدي إلى سياسة توسع الالتزام، تخفيف الاضطهاد عبر التباينات الثقافية والدينية المختلفة[16].

على الرغم من رفض آرندت الصيغ المشيحانية للتاريخ كله، واضح أن مقاومتها لسرد التقدم الخاص بالصهيونية السياسية كانت قد تشكلت جزئيًا ضمن الشروط التي قدمها بنيامين. في تقديمها لاستنارات بنيامين، تعلق آرندت في بدايات عشرينيات القرن الماضي: بدا تحول بنيامين إلى دراما الباروك التراجيدية في **المأساة** (*Trauerspiel*) موازيًا لتحول شوليم إلى القبّالة إن لم يكن مستندًا إليه. تشير آرندت إلى أن بنيامين يؤكد في كامل المأساة أنه ليس هناك من «عودة» سواء إلى التقاليد الألمانية أم الأوروبية أم اليهودية في حالتها السابقة. ومع هذا فإن شيئًا من الديانة اليهودية، أي التقليد المنفاوي، يوضح استحالة العودة هذه. بدلًا من ذلك، شيء من زمن آخر يومض في زمننا. تكتب آرندت، في عملها حول هذا الزمن، كان ثمة «إقرار ضمني بأن الماضي لم يتكلَّم مباشرةً إلا من خلال أشياء منقولة، كان قربها الظاهري من الحاضر إذًا نتيجة لطابعها الغريب [ربما الخفي؟] تحديدًا، الذي ألغى جميع المطالبات بسلطة ملزِمة». لقد فهمَت استنتاج بنيامين القائل إنه لا يمكن استعادة الحقيقة

---

(16) Amnon Raz-Krakotzkin, ««On the Right Side of the Barricades»: Walter Benjamin, Gershom Scholem, and Zionism,» *Comparative Literature*, vol. 65, no. 3 (2013), pp. 363-381.

مباشرة وبهذا لا يمكنها أن تكون «كشفًا يدمر السر بل رؤيا (revelation) تفعل ذلك بحق»، وهو «مستوحى لاهوتيًا».

لا تسعى الرؤيا التي تدمر السر إلى استعادة معنى أصلي أو العودة إلى ماض مفقود، بل الأحرى تسعى إلى التقاط شذرات الماضي التي تخترق حاضرًا ميَّزه النسيان والعمل معها على ذلك، حيث تصبح متاحة باستطراد. يبدو أن هذا الرأي يجد ترددًا لصداه في «أطروحات حول فلسفة التاريخ» في ذلك التعليق «تمر صورة الماضي الحقيقية بسرعة. ليس ممكنًا الإمساك بالماضي إلا كونه صورة تومض في اللحظة التي يمكن فيها إدراكها ولا تُرى ثانية»[17]. كما جادلت في الفصل الأخير، إن كان ما يومض هو ذاكرة معاناة من زمن آخر فإنها تعطل سياسات هذا الزمن وتعيد توجيهها. إن وصفها ذاكرة عابرة للأجيال لن يكون صحيحًا، حيث إن خط الأجيال اجتازته ذاكرة تعبر من شعب إلى آخر، وهكذا تفترض توقفًا في كلتا الخطية البَنوية والاستمرارية الزمنية للانتماء القومي. في الواقع، يوضح بنيامين في الأطروحة السابعة عشرة أن هذا الوميض يتيح تعطيل الأشكال القائمة للتطور التاريخي؛ إنه يشكل «توقف الحدوث»[18]، وبذلك يشكك في التأريخ التقدمي نفسه. هو يخبرنا أن ليس سوى توقف الحدوث هذا يمكنه أن ينتج «فرصة ثورية للكفاح من أجل الماضي المضطهَد»[19]. إن أنماط التاريخ التقدمي، شاملة تلك التي تفترض التحقيق التقدمي للمُثُل السياسية (ومن بينها الصهيونية)، تعيد تنصيب فقد الذاكرة مع كل خطوة «نحو الأمام». هكذا، لا بد من إيقاف الخطو إلى الأمام إن كان لتاريخ المضطهَدين أن يبرز. ليست الفكرة أن يفضي ذلك التاريخ إلى الانتقام (الذي من شأنه أن يكون شكلًا دوريًا لتاريخ سيرفضه بنيامين)، بل الأحرى إلى معركة حامية ضد تلك الأشكال من فقد الذاكرة السياسي التي

---

(17) Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History,» in: Walter Benjamin, *Illuminations*, Edited and with an introduction by Hannah Arendt; Translated by Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), p. 255.

(18) Ibid., p. 263.

(19) Ibid., p. 263.

«أوجدت» التقدم[20]. في حال بزغت زمنية واحدة داخل أخرى، فإن الأفق الزمني ما عاد مفردًا؛ ما هو «معاصر» هي أشكال التقارب غير المقروءة بسهولة على نحو دائم.

وافقت آرندت على ضرورة انتقاد أشكال معينة من التقدم التاريخي. في حين بدا أن لبنيامين نية في المطالبات التقدمية للرأسمالية عندما سعى إلى إعادة تعريف المادية التاريخية ووصف التكميم المتزايد للقيمة، كانت آرندت تفكر بصورة واضحة في أشكال مادية تاريخية أكثر غائية حين احتجت على فكرة التقدم بوصفها كشفًا حتميًا للمُثُل السياسية. وفقًا لآرندت، إن السياسة هي مسألة فعل، ولا يمكن فهم الفعل إلا على أساس التعددية السياسية. على الرغم من أن أفكارها حول التعددية والتعايش مصوغة في الكثير من النصوص المنشورة، إلا أن هناك صيغة واحدة تظهر في كتابها حول آيخمان، المنشور في عام 1962، لها صلة خاصة بهذه المناقشة.

وفقًا لآرندت، اعتقد آيخمان أنه يجوز له ولرؤسائه أن يختاروا مَن يعايشون على الأرض، ولم يدركوا أن عدم تجانس سكان الأرض هو شرط اجتماعي وسياسي غير عكوس للحياة نفسها[21]. يدل هذا الاتهام، الموجَّه ضده على قناعة راسخة بوجوب ألا يكون أي منا في موقع اتخاذ مثل هذا الخيار، أن مَن نعايش على الأرض مفترض لنا قبل أي خيار، وتاليًا قبل أي اتفاقات سياسية أو اجتماعية قد نبرمها بإرادة عمدية. في الحقيقة إذا سعينا إلى الاختيار، حيث لا يكون هناك من خيار، فنحن نحاول تدمير شروط حياتنا الخاصة الاجتماعية والسياسية. في حالة آيخمان، كانت محاولة اختيار مَن يعايش على الأرض محاولة صريحة لإبادة جزء معين من السكان - اليهود والغجر والمثليون جنسيًا والشيوعيون والمعوقون والمرضى، وذلك من بين

---

(20) يطرح هذا سؤالًا معقدًا حول العلاقة بين «توقف الحدوث» المميِّز للإضراب العام ونهاية شكل متجانس من التاريخ. في أي نقطة يصبح التوقف الأول شرطًا للثاني، أم أنهما متواصلان في نقطة ما أحدهما مع الآخر؟

(21) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Schocken Books, [1963]), pp. 277-278.

آخرين - وكذلك ممارسة الحرية التي أصر عليها كانت إبادة جماعية. في حال كانت آرندت على حق، فليس الأمر في أنه لا يجوز لنا اختيار مَن نعايش على الأرض فحسب، بل إنه يجب علينا الحفاظ على الطابع غير الاختياري للتعايش التعددي الشامل وتأكيده بصورة فاعلة: نحن لا نعيش مع هؤلاء الذين ما اخترناهم قط، ولا نشعر تجاههم بأي إحساس اجتماعي بالانتماء فحسب، بل نحن ملزمون أيضًا بالحفاظ على هذه الحيوات وهذه التعددية التي يشكلون جزءًا منها. بهذا المعنى تظهر المعايير السياسية والفروض الأخلاقية الملموسة من الطابع غير الاختياري لأنماط التعايش هذه. إن العيش على الأرض هو سابق على أي جماعة أو أمة أو جوار ممكن. قد نختار أحيانًا أين نعيش ومع أو بجانب من نعيش، لكن ليس في وسعنا أن نختار مَن نعايش على الأرض.

تدافع آرندت بصورة واضحة في **آيخمان في القدس** لا عن اليهود فحسب، بل عن أي أقلية أخرى مطرودة من سكنى الأرض من طرف مجموعة أخرى. الواحد مُتضمَّن في الآخر، وإن «الدفاع» يكونِن المبدأ وفي الوقت نفسه لا يبطل التعددية التي عنها هو يدافع. ترفض آرندت الفصل بين اليهود والأمم المزعومة الأخرى التي اضطهدتها النازية باسم تعددية متساوية في امتدادها مع حياة الإنسان في أشكالها الثقافية كلها. هل تصدّق آرندت هنا على مبدأ كوني أو هل تشكل التعددية بديلًا جوهريًا للكوني؟ وهل تتعلق عمليتها - بطرائق معينة - بمشكلة التواريخ المتقاربة والمعطِّلة التي ذكرها سعيد وبنيامين بطرائق مختلفة؟

ربما يمكننا القول إن ثمة عملية كونِنة فاعلة في صياغتها تسعى إلى تأسيس تضمينية للمجتمع البشري بكامله، لكنها لا تفترض مبدأ معرِّفًا واحدًا للبشرية التي تجمعها. إن مفهوم التعددية هذا لا يمكن تفريقه داخليًا فحسب، حيث يثير ذلك مسألة ما الذي يحدّ هذه التعددية؛ من شأن هذا الحدّ لا أن يؤسس داخلًا فحسب، بل خارجًا، ونظرًا إلى أنه لا يمكن التعددية أن تكون إقصائية من دون أن تفقد طابعها التعددي، فإن فكرة وجود شكل معطى أو قائم للتعددية ستشكل مشكلة بالنسبة إلى مطالبات التعددية. وفقًا لآرندت، إن

الحياة غير البشرية تشكل بالفعل جزءًا من هذا الخارج وهو ما ينكر حيوانية الإنسان من البداية. ينبغي أن يكون أي مفهوم حالي حول الإنسان مفرَّقًا على أساس ما عن أي مفهوم مستقبلي. في حال لم تميِّز التعددية حالة فعلية معطاة بشكل حصري، بل حالة محتملة أيضًا بشكل دائم فلا بد من فهمها كونها عملية، وسنحتاج إلى أن ننتقل من مفهوم ثابت إلى آخر دينامي.

باتباع خطوات وليام كونولي (William Connoly)، يصبح بإمكاننا حينها التحدث عن إضفاء التعددية[22]. حينها فحسب يمكن للتفريق الذي تتصف به تعددية معطاة أن يسم أيضًا مجموعة الفروق هذه التي تتجاوز كونها معطاة. إن مهمة تأكيد التعددية أو حتى صونها ستقتضي حينها أيضًا إتاحة أنماط جديدة لإضفاء التعددية. حين تكوِنن آرندت ادعاءها (ليس لأحد الحق في اتخاذ قرار مَن يعايش على الأرض؛ لكل الأشخاص الحق في التعايش على الأرض بدرجات متساوية من الحماية)، فهي لا تفترض أن «جميع الأشخاص» سواء، في الأقل ليس في سياق نقاشها حول التعددية. يمكن المرء أن يدرك بالتأكيد سبب وجود قراءة كانطية لآرندت، قراءة تخلص إلى أن التعددية هي بمنزلة مَثَل تنظيمي، أن لجميع الأشخاص حقوقًا كهذه بصرف النظر عن الاختلافات الثقافية واللغوية التي تميز أي شخص. وإن آرندت نفسها تتحرك في هذا الاتجاه الكانطي لكن بصورة رئيسة من خلال استقراء مفهوم كانط في الحكم الجمالي، مفضلة إياه على فلسفته الأخلاقية.

هذا التمييز بين إضفاء التعددية والكوننة ضروري من أجل التفكير في التعايش غير الاختياري. إن الحماية المتساوية أو - في الواقع - المساواة ليست مبدأ يجانس بين هؤلاء الذين تُطبّق عليهم؛ الأحرى، أن التزام المساواة هو التزام عملية التفريق نفسها. يمكن المرء أن يرى بالتأكيد سبب إمكان وجود قراءة جماعانية لآرندت، حيث هي نفسها توضح الحق في الانتماء وحقوق الانتماء. لكن ثمة مضاعفة بصورة دائمة هنا تزيح المطالبة من أي جماعة

(22) William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Borderlines; 1 (Minneapolis, Minn.: Minnesota University Press, 2004).

محددة: لجميع الأشخاص الحق في الانتماء. وهذا يعني أن هناك كوننة وتفريقًا يجريان في وقت واحد ومن دون تناقض، وأن هذا هو هيكل إضفاء التعددية. بعبارة أخرى، إن الحقوق السياسية منفصلة عن الأنطولوجيا الاجتماعية التي تعتمد عليها؛ الحقوق السياسية تكونِن على الرغم من أنها تفعل ذلك في سياق شعب متفرِّق (ويتفرَّق باستمرار). ومع أن آرندت تشير في بعض الأحيان إلى «الأمم» أو إلى جماعات الانتماء بوصفها الأجزاء المكوِّنة لهذه التعددية، واضح أن مبدأ إضفاء التعددية ينطبق على هذه الأجزاء كذلك نظرًا إلى أنها غير متفرِّقة (وتتفرَّق) داخليًا فحسب، بل هي في حد ذاتها معرَّفة في ما يتعلق بالعلاقات المتغيرة والمتحولة مع الخارج.

في الواقع، هذه إحدى النقاط التي كنت أشدد عليها في ما يخص مشكلة اليهودية. لربما الإحساس بالانتماء إلى هذه المجموعة يستلزم الخوض في علاقة مع غير اليهودي تتطلب افتراقًا عن الأساس الجماعاني للمحاكمة والمسؤولية السياسيتين على حد سواء. ليس الأمر أن «الشخص» (هنا) يدنو من «الآخر» (هناك)، بل إن نمطي الوجود هذين متضمنان بشكل جذري، واحدهما في الآخر، وذلك لأسباب معقولة وأخرى غير معقولة[23]. تغدو «هنا» و«هناك»، إضافةً إلى «الآن» و«سابقًا» موجِّهات معقدة داخليًا للمكان والزمان توافق مفهوم التعايش هذا[24]. علاوة على ذلك، في حال ألزمت اليهودية هذا الافتراق عن الانتماء الجماعاني فسيكون «الانتماء» هو التعرض للطرد من فئة اليهودية، وهي صياغة واعدة بقدر ما هي متناقضة. إنها تُلزم أيضًا تطوير

---

(23) Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1998).

(24) Hala Khamis Nassar and Najat Rahman (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet: Critical Essays*, Forward by Salma Khadra Jayyusi (Northampton, Mass.: Olive Branch Press, 2008).

لمناقشة الـ «هنا» والـ «هناك» عند درويش، يُنظر: Jeffrey Sacks, «The Force of Language?: Poetry, Violence, Relation in Mahmoud Darwish's State of Siege,» in: Nassar and Rahman (eds.), pp. 253-261.

يربط ساكس بين إشارات درويش الشعرية إلى المعنى المتحول للـ «هنا» في ما يتعلق بـ **فينومينولوجيا الروح** لـ هيغل، حيث تجري مناقشة تحوُّل الـ «هنا» في قسم يقين – الحس:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller; with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 60-61.

سياسة تتجاوز مطالبات الانتماء الجماعانية. على الرغم من أن آرندت نفسها تقدّر الطريقة التي يمكن المنفى أن يفضي من خلالها إلى الفعل خدمة لأهداف أوسع، فلربما نفسر الطرد هنا بوصفه لحظة منفاوية تهيئنا أخلاقيًا. من المفارقة أنْ ليس ممكنًا النضال من أجل تخفيف معاناة الآخرين إلا إذا كنت مدفوعًا ومطرودًا بواسطة معاناتي الخاصة. إن هذه العلاقة بالآخر هي ما يطردني من أي مفهوم مغلق ذاتي المرجعية للانتماء؛ خلاف ذلك، لا يمكننا فهم تلك الالتزامات التي تقيدنا حين لا يكون هناك نمط انتماء واضح، وحين يغدو تقارب الزمنيات شرطًا لذاكرة الطرد السياسي وكذلك إصرارًا على وضع حد لهذا الطرد.

هل يمكننا التفكير الآن في التبدّل الذي يحدث من الماضي إلى المستقبل؟ تحديدًا لعدم وجود قاسم مشترك بين الأعضاء المتعددين لهذه الإنسانية المحددة، ربما باستثناء حق امتلاك الحقوق غير القائم على أساس، الذي يتضمن حقًا محددًا في الانتماء والمكان، قد لا نبدأ في فهم هذه التعددية إلا باختبار مجموعة من التشبيهات التي ستفشل بصورة دائمة. في الواقع، إنه تحديدًا بسبب عدم تماثل تجربة تاريخية واحدة من الطرد مع أخرى، فإن حق امتلاك الحقوق يظهر دائمًا في أشكال مختلفة ولغات عامية مختلفة. إذا بدأنا بالافتراض أن معاناة مجموعة واحدة هي مثل معاناة أخرى، فنحن لم نجمع المجموعتين في وحدة متراصة موقتة فحسب - وبهذا نزيفهما، بل نشرع في شكل من التشبيه الذي يخفق بشكل دائم. تؤسَّس خصوصية المجموعة على حساب عدم استقرارها الزمني والمكاني وعدم تجانسها التأسيسي وبغرض جعلها ملائمة للاستدلال التشبيهي، لكن التشبيه يخفق لأن الخصوصيات تثبت عنادًا. ليست معاناةُ شعب واحد هي معاناةَ شعب آخر نفسَها تمامًا، وهذا هو شرط خصوصية معاناة كل منهما. في الحقيقة، لم نكن لنحصل على أي تشبيه بينهما لو لم تكن أسباب التشبيه مدمَّرة فعلًا. وإن كانت الخصوصية تؤهل كل مجموعة للتشبيه، فإنها تبطل التشبيه أيضًا من البداية. وهذا يعني أن نوعًا آخر من العلاقة ينبغي أن يصاغ من أجل المشكلة القائمة، علاقة تعمل ضمن الصعوبات الحتمية للترجمة.

إن العائق الذي يحبط التشبيه يفصح عن تلك الخصوصية ويغدو الشرط لعملية إضفاء التعددية. من خلال وضع سلسلة من التشبيهات المستنفَدة والمنقوضة فإن الافتراض الجماعاني هو أننا قد نبدأ بـ «المجموعات» بوصفها نقطة انطلاقنا يلقى حدوده، ومن ثمة يظهر فعل التفريق الداخلي والخارجي لإضفاء التعددية بديلًا واضحًا. نحاول التغلب على هذه «الإخفاقات» من خلال ابتداع تشبيهات أكثر كمالًا، آملين الوصول بهذه الطريقة إلى أرضية مشتركة («الحوار المتعدد الثقافات» بهدف إجماع كامل للآراء أو تحليل متقاطع يشمل كل عامل في الصورة النهائية). لكن هذه العمليات تغفل عن أن التعددية تتضمن تفريقات لا يمكن (ويجب عدم) التغلب عليها بواسطة تفسيرات إيبستمية أكثر صلابة، أو تشبيهات أكثر دقة من أي وقت. في الوقت نفسه، فإن وضع الحقوق، ولا سيما حق التعايش على الأرض، يظهر بوصفه كونيًّا يحكم أنطولوجيا اجتماعية تتعذر مجانستها. إن حقًّا مكونِنًا مثل هذا ينبغي أن يتفكك إلى شروطه غير الكونية؛ بخلاف ذلك يخفق في أن يؤسَّس في التعددية.

تسعى آرندت إلى شيء آخر غير المبادئ لتوحيد هذه التعددية، وهي تعترض بصورة جلية على أي جهد لتقسيم هذه التعددية على الرغم من كونها متفرِّقة داخليًا بحسب التعريف. إن الفارق بين التقسيم والتفريق واضح: إن رفض جزء ما من هذه التعددية ومنع قبول هذا الجزء في تعددية الإنسان وإنكار مكان هذا الجزء في الإنسانية لهو أمر في ذاته. وإن إدراك التشبيهات المخفقة التي من خلالها نشق طريقنا في السياسة لهو أمر آخر. إن معاناة واحدة ليست مثل معاناة أخرى على الإطلاق. في الوقت نفسه، كل معاناة تستند إلى التهجير القسري وانعدام الجنسية غير مقبولة بصورة متساوية.

إذا كان لنا، باتباع خطا بنيامين، أن نسمح لذاكرة الطرد بصدع سطح فقد الذاكرة التاريخي وإعادة توجيهنا نحو حالات اللاجئين غير المقبولة عبر الزمن والسياق فلا بد من وجود تبديل من دون تشبيه، تعطيل زمن واحد بواسطة زمن آخر، الذي هو الدافع المناهض للقومية للمشيحانيّ بحسب تعبير بنيامين، ما يدعوه بعضهم علمانية مشيحانية تتعلق على نحو واضح بعمله حول الترجمة:

كيف يخترق زمن آخر هذا الزمن وبأي وسيلة وبأي تبديل؟ إن زمنًا واحدًا يخترق الآخر تحديدًا حين يكون الزمن الأول هذا تاريخ اضطهاد معرَّضًا لخطر الوقوع في النسيان. هذا ليس مماثلًا لعملية التشبيه ولا هو مماثل تمامًا لزمنية الصدمة. في حالة الصدمة إن الماضي لا ينتهي؛ في حالة فقد الذاكرة التاريخي إن الماضي ما حدث قط، وتغدو هذه الـ «ما حدث قط» شرط الحاضر. بالتأكيد يمكن المرء الادعاء أنه لا يمكن تواريخ الاضطهاد غير المعترف بها أن تكون جزءًا من الماضي إطلاقًا، لكنها تستمر بوصفها أبعادًا طيفية للزمن الحاضر. هذا صحيح بالتأكيد، لكن مع أن هناك صدمات تاريخية لها هذا الطابع، ما الذي فُقد وما الذي اكتُسب من خلال اختزال تاريخ من الاضطهاد إلى خطاب للصدمة؟ على الرغم من أن النضال من أجل تاريخ المضطهَدين مؤيَّد بالتأكيد بالاعتراف بالصدمة والتعامل معها، إلا أنه يستمر تاريخ المضطهَدين أحيانًا في الأشكال الحالية للاضطهاد، حيث لا يحتاج المرء إلا أن ينظر في التاريخ المتكرر لمصادرة الأراضي من طرف دولة إسرائيل. في هذه الحالات، ليست صدمة التهجير الكارثي للفلسطينيين من ديارهم في عام 1948 ما يجب توثيقه فحسب، بل الممارسات المستمرة لمصادرة الأراضي التي تجعل إحالة ممارسة كهذه على الماضي وحده أمرًا خاطئًا.

كنتُ أجادل في أن الإمكان الفعلي للعلاقة الأخلاقية تعتمد على حالة طرد معينة من الأنماط القومية للانتماء، طرد يميز أي علاقة خُلقية. نحن خارج أنفسنا، أمام أنفسنا، وليس إلا في نمط كهذا هناك فرصة لأن نكون من أجل الآخر. في **أطر الحرب** (*Frames of War*) أشرتُ إلى كوننا بين يدي الآخر فعلًا قبل أن نتخذ أي قرار بخصوص اختيار مع من نعيش. إن طريقة ارتباطنا الواحد بالآخر هذه ليست رابطًا اجتماعيًا يتم عقده بالإرادة والتشاور بصورة محددة؛ هو سابق على الاتفاق وهو واقع في شباك التبعية المتبادلة ويُزال غالبًا بواسطة أشكال الاتفاق الاجتماعي تلك التي تفترض أنطولوجيا الأفراد الإراديين وتؤسسها. هكذا، نحن حتى منذ البداية مرتبطون بهؤلاء الذين يمتنع تعيينهم بسهولة كونهم جزءًا من «مجتمع الفرد»، الفرد أو الأفراد الذين ما عرفناهم قط وما اخترناهم قط، والذين قد تكون أسماؤهم صعبة التذكر أو اللفظ، والذين

يعيشون في المعاجم المختلفة للحياة اليومية. إذا قبلنا بهذا النوع من الوضع الأنطولوجي فسيكون تدمير الآخر إذًا هو تدمير حياتي، هذا المعنى من حياتي الذي هو الحياة الاجتماعية بصورة ثابتة. وهذا لا يعني أنه في حال دمرت الآخر ستزداد فرص تدمير نفسي (على الرغم من أن ذلك يبدو منطقيًا جدًا كونه عملية حسابية). إن الفكرة الأحرى أن هذه الأنانوية بالذات مرتبطة بما نسميه الآخر بطرائق لا تسمح لي بتمييز قيمة استمراريتي من قيمة استمرارية أي آخرين[25]. قد يكون هذا وضعنا المشترك والمتصوَّر وجوديًا وأقل منه المتقارب - وضع من القرب والمتاخمة والتقابل يتعطل ويتشكل من خلال ذاكرة معاناة وشوق شخص آخر على الرغم منا - إن طرائق ارتباطنا بواسطة علاقات زمانية ومكانية تُمفصِل اللحظة الراهنة. إن ما هو مشترك في التعايش لا يمكن عدّه تجاورًا مكانيًا فحسب: ما من منزل من دون متاخمة، ومن دون خط يعين حدود أرض واحدة ويربطها بأخرى، لذا ليس من طريقة للمكوث في أي مكان معيَّن الحدود من دون الخارج المعرِّف لفضاء السكن. إن المشترك في التعايش أيضًا هو الرابط، حيث تُمفصِل الزمنياتُ المتقاربة الزمنَ الحاضر وينفي تاريخ معاناة واحدٌ تاريخًا آخر في وقت ما، لكن حيث يظل ممكنًا أن يقدم تاريخ معاناة واحد شروط الانسجام لتاريخ آخر كهذا وأيًا كانت الصلات المكوَّنة، فستتواصل من خلال صعوبة الترجمة. خلاصة القول، يستلزم التعايش توكيدًا أن يجد المرء شرط حياته الخاصة في حياة الآخر، حيث هناك تبعية وتفريق وقرب وعنف؛ هذا ما نجده في بعض الجوانب الصريحة في العلاقة بين الأقاليم مثل إسرائيل وفلسطين، نظرًا إلى اقترانهما بشكل وثيق ومن دون عقد ملزِم ومن دون اتفاق متبادل ومع ذلك بصورة حتمية. وبناء عليه ينشأ السؤال: ما هي الالتزامات الواجب استخلاصها من التبعية والتجاور والتقارب وهو ما يعرِّف الآن كل شعب ويعرِّض كلًا منهما للخوف من التدمير الذي يحرض أحيانًا على التدميرية كما نعلم؟ كيف لنا أن نفهم روابط كهذه، التي من دونها لا يمكن لأي شعب أن يعيش وينجو، وما هي الالتزامات بعد - القومية التي تؤدي إليها؟

(25) تُنظر المقدمة في: Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?* (London; New York: Verso, 2009).

عمليًا، أعتقد أنه لا يمكن أيًّا من وجهات النظر هذه أن تكون منفصلة عن نقد المشروع العنفي الجاري للاستعمار الاستيطاني الذي يشكل الصهيونية السياسية. إن ممارسة التذكر بالمعنى الذي يقدمه بنيامين قد تؤدي إلى مفهوم جديد للمواطنة، وإلى أساس دستوري جديد لتلك المنطقة، وإلى إعادة نظر في ثنائية القومية في ضوء التعقيد العرقي والديني لكلا الشعبين اليهودي والفلسطيني، وإلى إعادة تنظيم جذرية لتقسيمات الأراضي وتخصيصات الملكية غير المشروعة، وحتى إلى حد أدنى من مفهوم عدم التجانس الثقافي الذي يمتد إلى الشعب بكامله ويكون محميًا بدلًا من أن يكون منفيًا من خلال حقوق المواطنة. يمكن المرء أن يجادل الآن ضد هذه المقترحات كلها بأن قولها علنًا غير معقول، وأنها تحمل كثيرًا من المخاطر وأن المساواة ستكون ذات وقع سيئ على اليهود، وأن الديمقراطية ستذكّي معاداة السامية، وأن التعايش سيهدد الحياة اليهودية بالدمار. لكن لربما لا تكون هذه الردود قابلة للبوح إلا شرط عجزنا عن تذكر ما تعنيه اليهودية أو عدم تفكيرنا مليًا بشكل كاف في كل التباديل الممكنة لـ «لا مرة أخرى»؛ في النتيجة، لا يقصر التذكر نفسه على معاناتي أو معاناة شعبي فحسب. تُفرض حدود ما يمكن تذكره في الحاضر من خلال ما يمكن قوله وما يمكن سماعه، حدود المسموع والمحسوس التي تشكل أي مجال عام بصورة عرضية. ربما سيكون اختراق التذكر للمجال العام وسيلة لدخول الدين إلى الحياة العامة. في الحقيقة لا تقتصر السياسة - اليهودية وغير اليهودية - على تلك الثنائية، فكما ينبغي لها هي تمتد في الواقع إلى ميدان تفريق مفتوح لا تقيده الكوننة التي يدعمها. قد تظهر هذه السياسة إذًا باسم التذكر، من الطرد وضده، باتجاه ما يمكن أن يسمى عدالة ذات يوم.

حنة آرندت ونهاية الدولة - الأمة؟

لم يكن سهلًا قط تصنيف حنة آرندت، ولهذا ربما صلة جزئية بنقدها الملحاح نوعًا ما للفئات المستوطنة ضمن كتاباتها السياسية في ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته. كان هناك سلسلة من الانقسامات التي سعت إلى تفاديها

وإعادة مفهمتها في كتاباتها السياسية الأولى. وعلى سبيل المثال تضمنت، الاختلافات الظاهرية بين الصهيونية والتمثّلية، وبين الصهيونية ومعاداة السامية، وبين الدولة - الأمة وحقوق الإنسان، وحتى المواقف المتناقضة لليسار واليمين داخل الطيف السياسي. كانت منهمكة في نوع خاص جدًا من الممارسة النقدية، نوع سعى إلى التركيز على المفارقات السياسية للدولة - الأمة. على سبيل المثال: في حال كانت الدولة - الأمة تكفل حقوق المواطنين، إذًا فإن الدولة - الأمة ضرورة بالتأكيد؛ أما في حال كانت الدولة - الأمة تعتمد على القومية وتنتج عددًا كبيرًا من الأفراد عديمي الجنسية بصورة دائمة، فإنه ينبغي معارضتها بصورة واضحة. وفي حال عورضت الدولة - الأمة فما الذي يكون، إن كان من شيء، بديلًا لها؟ تشير آرندت بطرائق مختلفة إلى أنماط «الانتماء» ومفاهيم «الكيان السياسي» التي لا يمكن اختزالها إلى فكرة الدولة - الأمة. هي تشير حتى، في كتاباتها الأولى، إلى فكرة «الأمة» التي يمكن فصلها عن كل من كيان الدولة والأرض. على هذا النحو يمكن أن نسأل: هل تستقر آرندت على جواب لسؤال: هل من نهاية للدولة - الأمة؟ أم أنها تتأرجح فحسب بين عدد من الافتراضات حول الحياة السياسية، محاولة الاقتراب والتهرب من هذه المشكلة؟

دعونا ننظر في اثنين من المقتبسات التي تزج بنا في مواجهة حاسمة مع نوع محدد من الالتباس الذي يميز تفكيرها السياسي في هذا المجال. لقد سُئلت ذات مرة، هل أنت محافظة؟ هل أنت ليبرالية؟ وقد أجابت على هذا النحو: «لا أعرف. أنا حقًا لست أعرف وما عرفت قط. وأفترض أنه لم يكن لي يومًا موقف كهذا. أنت تعلم أن اليسار يعتقد أنني محافظة، والمحافظون يعتقدون أنني يسارية أو مستفردة أو الله أعلم ماذا. ويجب علي القول إني لا أبالي إطلاقًا. لا أعتقد أن أسئلة هذا القرن الحقيقية ستدرك أي استنارات من أي نوع عبر شيء من هذا النوع»[26].

(26) Hannah Arendt, «On Hannah Arendt,» in: Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York: St. Martin's Press, 1979), pp. 333-334.

يوضح المقتَبس الثاني ما هو مثار خلاف في رفضها نوعًا معينًا من موقَفة المكان السياسي وفي الواقع مع طيف اليمين واليسار الذي تواجهه. هو يظهر في سياق مراسلات في عام 1963 مع غيرشوم شوليم استشهدت بها في الفصل الأول. هي معروفة نوعًا ما، لكنها من وجهة نظري غير مفهومة بصورة جيدة تمامًا. خلفية المشهد هي اتخاذ آرندت موقفين عامين في الأقل ما أزعج شوليم. أحدهما كان ذا صلة بنقدها تأسيسَ دولة إسرائيل في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات. أما الآخر فكان نشر كتابها **آيخمان في القدس** في عام 1963 والدفاع عنه، حيث أثارت عبارتها «تفاهة الشر» سخط كثير من أعضاء الجماعة اليهودية الذين اعتقدوا أن الوصف يرفض الشر الاستثنائي الفاعل في المخيمات وشعروا بالقلق من أن صياغتها تخاطر بتتفيه فهمنا للإبادة الكارثية لأكثر من ستة ملايين يهودي على يد النظام النازي المجرم.

لقّب شوليم آرندت «متحجرة القلب» لانتقادها السياسات اليهودية في ذلك الوقت، مشيرًا إلى أن النقد الذي وجهته يُفسر كدليل عجز عن الحب. بالطبع كان نص آرندت مثيرًا للجدل لأسباب عدة. فقد كان هناك من يعتقد أنها أساءت وصف التاريخ المعني للمحاكمات بما في ذلك تاريخ المقاومة اليهودية في ظل الفاشية، وهناك من أراد منها أن تسمي وتحلل آيخمان نفسه كونه رمزًا للشر. مع ذلك يحاول تفسيرها لهذه المحاكمات أن يفضح زيف تكهنات الدوافع النفسية بوصفها متصلة بالأحكام التي هي في خدمة العدالة. وعلى الرغم من موافقتها على القرار النهائي للمحكمة الإسرائيلية أن آيخمان كان مذنبًا واستحق عقوبة الإعدام، فقد عارضت الإجراءات والأسباب التي استند إليها هذا الحكم أخيرًا. لقد اعترض بعضهم على انتقادها العلني للمحكمة الإسرائيلية، مجادلًا أنه كان في غير أوانه أو أنه من غير اللائق انتقاد المؤسسات السياسية الإسرائيلية. وأراد منها بعضهم الآخر أن تستغل فرصة المحاكمة لتوجيه اتهام أقوى لمعاداة السامية. لقد وجدت أن آيخمان ذو حرفة ومرتبك و«مبتهج» بصورة غير متوقعة بإصدار الأحكام القضائية المختلفة في أعماله الشائنة، وذلك لم يُرض أولئك الذين سعوا لأن يجدوا ذروة منطقية ضمن دوافعه لعقود من معاداة السامية انعكست في سياسات الحل الأخير (Final Solution) التي توخت الإبادة الكاملة لليهود.

رفضت آرندت هذه التأويلات كلها (بما في ذلك البناءات النفسية الأخرى مثل «الذنب الجمعي») بهدف إثبات (أ) أنه «لا يمكن المرء أن يستخلص أي عمق شيطاني أو وحشي من آيخمان»، وإن كان هو بهذا المعنى «تافهًا» فهو ليس «مبتذلًا» لهذا السبب و(ب) أن تفسيرات أفعاله استنادًا إلى «الشروح الأكثر عمقًا» قابلة للنقاش، لكن «ما هو غير قابل للنقاش أن ما من إجراء قضائي ممكن بالاستناد إليها»[27].

استمر شوليم في انتقاده من خلال التشهير والطعن في دوافع آرندت الخاصة: «ثمة مفهوم في التقليد اليهودي يصعب تعريفه إلا أنه محسوس بما يكفي، هو ما نعرفه بـ Ahabath Israel: 'حب الشعب اليهودي...' أما عندك، عزيزتي حنة، كما هي الحال عند كثير من المثقفين الآتين من اليسار الألماني، أكاد لا أجد أثرًا له». تردّ آرندت مجادلة بداية على قدومها من اليسار الألماني (وفي الحقيقة هي لم تكن ماركسية)، ثم تجيب بشيء يثير الاهتمام للغاية حول اتهامها بالتقاعس عن حب الشعب اليهودي بما يكفي. هي تجيب بأنها لا تحب «أي شعب أو مجموع» وأنها تحب أصدقاءها فحسب وأن «نوع الحب الوحيد الذي أعرفه وأؤمن به هو حب الأشخاص». إضافةً إلى أنها، توضح، ليس في وسعها أن تحب إلا ما هو غير ذاتها، مستبعدة بذلك حب الذات كاحتمال. ثم حين تواصل لتشير في هذا الرد ذاته إلى أن «كونها يهودية» هي «حقيقة لوجودها غير قابلة للجدل» تستبعد كذلك أي احتمال للتنصل.

تخلو آرندت من أي شفقة بصورة ملحوظة في ردها، لكن لماذا؟ هل نعرف ماذا يعني أن تقول إنها كانت يهودية، بطبيعة الحال، من دون نزاع أو جدل؟ هل كانت تقول إنها يهودية اسمًا فحسب: مسألة وراثة جينية أو إرث تاريخي أو مزيج من الاثنين؟ هل كانت تقول إنها في موقف اليهودية بشكل سوسيولوجي؟ بالرد على تسمية شوليم لها «ابنة الشعب اليهودي» تكتب آرندت: «لم يسبق لي أن تظاهرت يومًا بأنني شيء آخر أو بأنني بأي طريقة خلاف ما أنا عليه، ولم يسبق لي أن شعرت بميل في هذا الاتجاه. كان الأمر

---

(27) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 290.

سيكون أشبه بالقول إنني رجل وليس امرأة وهذا ضرب من الجنون»[28]. تواصل إلى عبارة «كوني يهودية» هي «حقيقة لحياتي غير قابلة للجدل» وتضيف: «ثمة ما هو امتنان أساسٌ لكل ما هو كما هو، لما أُعطي ولم يُصنع؛ لما هو **طبيعة** (Physei) وليس قانونًا (Nomos)»[29]. اللافت هنا أن كونها امرأة ويهودية هو جزء من الطبيعة وتشكلت لذلك بصورة طبيعية بدلًا من أن تكون جزءًا من أي نظام ثقافي أو ممارسة ثقافية. لكن هل تغالي في المسألة؟

بعبارة أخرى، هل هذه التصنيفات معطاة أم مصنوعة؟ وهل هناك «صنع» لما «يُعطى»، ما يعقِّد من التمييز الواضح بين الطبيعة والقانون؟ في النتيجة، يمكن المرء أن يرفض هذه التصنيفات وأن يتبرأ من اليهودية أو يغير النوع الاجتماعي، أو يمكن المرء أن يؤكدهما بأسلوب امتنان، كما زعمت آرندت أنها فاعلة. لكن حقيقة أنه يمكن المرء أن يكون غير ممتن أو غير سعيد بأي من هذه التصنيفات الخاصة المعينة، تشير إلى أن كيفية توصل المرء إلى فهم التصنيف تصبح أساسية لدلالته. في النتيجة، ينشأ التباس بين الطبيعة والقانون، يشير إلى أنه ليس ممكنًا دائمًا إقرار التمييز بين الاثنين. إنه لذو أهمية أن نفهم أن دفاع آرندت عن نفسها لا يتم في محكمة قانونية، بل في رسالة موجهة إلى شوليم الذي، باتهامه الخاص لها، عيّن نفسه ممثلًا لـ «الشعب اليهودي». في توضيح المعنى الذي تكون من خلاله يهودية تعلن آرندت يهوديتها وتدسترها على نحو ثابت بطريقة معينة. يمكننا أن نقرأ الرسالة بوصفها مثالًا على دستور ذاتي خطابي، إن شئتم. بهذه الطريقة، يبدو مهمًا أن نأخذ في الحسبان أنه في كتابة هذه الرسالة، كما في منشوراتها على مدى الثلاثينيات والأربعينيات، تقدم آرندت نفسها كونها يهودية في وسعها أن تتخذ موقفًا كهذا. سيكون صعبًا قراءة ردها إلى شوليم كونه شيئًا آخر سوى محاولة لإدراك المراد من الطبيعة التي هي عليها أو إعطاء تفسير محدد لها. وإن كانت تفعل ذلك، فإن الطبيعة تخضع لصناعة ثقافية.

---

(28) Arendt, *The Jewish Writings*, p. 466.

(29) Ibid., p. 466.

في الواقع، يمكن المرء أن يرى في عملها **كتابات يهودية**، منذ الثلاثينيات وخلال الستينيات، مقاومة آرندت لما يعنيه أن تكون يهودية من دون إيمان ديني قوي، ولماذا قد يكون مهمًا التمييز، كما فعلت، بين اليهودي العلماني واليهودي التمثّلي. في النتيجة، هي تسم نفسها كيهودية، بل حتى تظهر امتنانًا لهذه الحقيقة في حياتها، وبهذا تبتعد من الرؤية التمثليّة. ليست كل أشكال اليهودية العلمانية تمثلية. في مقالة أولية غير مكتملة حول «معاداة السامية» نحو عام 1939، تجادل آرندت أن كلتا الصهيونية والتمثّلية تنشأ من دوغمائية مشتركة. في حين يعتقد التمثليون أن اليهود ينتمون إلى الأمم التي تستضيفهم (وهنا يمكننا التفكير في معاداة الصهيونية المؤلمة بصورة شهيرة للفيلسوف هيرمان كون الذي رأى أن اليهود الألمان في منقلب القرن كانوا طليعة الألمان ولم يتمكنوا من النمو وتلقي الحماية إلا داخل دولة ألمانية)، يعتقد الصهيونيون أنه يجب أن يكون لليهود أمة لأن كل أمة أخرى تعرَّف بصورة مستقلة بأقلياتها اليهودية. توبخهما آرندت كليهما: «يمثّل كلاهما القصور نفسه، وكلاهما ينشأ من خوف يهودي مشترك من الاعتراف أن هناك، ولطالما كان هناك، تضاربًا في المصالح بين اليهود وشرائح الناس التي يعيشون معها»[30]. وفقًا لآرندت لا يشكل استمرار «التضارب في المصالح» سببًا سواء للانغماس أم للانفصال. إن كلا الصهيونيين والتمثّليين «يحتفظ بتهمة الاغتراب» موجَّهة ضد اليهود: يشير التمثّليون إلى حالة الغريب هذه ويسعون إلى تصحيحها من خلال كسب الدخول إلى الأمة المضيفة كمواطنين كاملين، في حين يفترض الصهيونيون أنه لا يمكن أن يكون هناك مضيف أجنبي دائم للشعب اليهودي وأن معاداة السامية سوف تصيبهم في أي تسوية من هذا القبيل، وأنه ليس إلا تأسيس دولة يهودية بصورة خاصة يوفر لهم الحماية والمكان. إن كلا الموقفين يؤيد منطقًا محددًا للأمة كانت قد بدأت آرندت في تشريحه بداية في الثلاثينيات في تحقيقاتها في معاداة السامية وتاريخ اليهود في أوروبا، ثم خلال الأربعينيات في كتاباتها المنشورة في **أوفباو** [البناء] (*Aufbau*)، الصحيفة اليهودية الألمانية، حول فلسطين وإسرائيل، وفي نقدها

(30) Ibid., p. 51.

اللاذع للدولة الأمة وإنتاج الأشخاص عديمي الجنسية في «أصول التوليتارية» في أوائل الخمسينيات.

بصورة واضحة، سيكون خاطئًا قراءة ردها إلى شوليم بوصفه اعتناقًا للتمثّلية. كانت يهودية علمانية، لكن هذه العلمانية لم تحجب اليهودية؛ الأحرى عملت العلمانية وسيلةً لتحديد تلك اليهودية تاريخيًا، بل حتى لمقاومة التمثُّل. إن الشكل اليهودي للعلمانية الذي أيدته محدد وفقًا لذلك؛ بكلماتها الخاصة، عاشت في أعقاب إيمان معين مفقود (على الرغم من أنها أثنت على مارتن بوبر في عام 1935 لتجديده القيم الدينية للديانة اليهودية). إن تجربتها مع الفاشية الألمانية وهجرتها القسرية إلى فرنسا في الثلاثينيات وهروبها من معسكر الاعتقال في جيرز وهجرتها اللاحقة إلى الولايات المتحدة الأميركية في عام 1941، شكلت منظورًا تاريخيًا محددًا حول اللاجئين وعديمي الجنسية ونقل وتهجير العدد الكبير من الأشخاص، وهو موقف جعلها تنتقد النزعة القومية واستعطافيتها وأفضى إلى مجموعة من التأملات الساخطة حول وضع الدولة - الأمة.

حقيقة أنها لم تكن قومية لا تعني أنها لم تكن يهودية: على العكس، كان لها نقد خاص للقومية التي ظهرت جزئيًا من الوضع التاريخي للمنفى والتهجير. وفقًا لها، هذه لم تكن مشكلة «يهودية» حصرًا، لكن في وسعنا أن نرى أن هذا الاستنتاج ينشأ من القدرة - وحتى الواجب السياسي - على تحليل ومعارضة الترحيل ونقل السكان وانعدام الجنسية بطرائق ترفض الروح القومية. إذًا، على هذا الأساس يمكن المرء أن يفهم نقدها لأشكال معينة لكل من الصهيونية والتمثّلية. مع أخذ هذه الاعتبارات حول المعايير التاريخية ليهوديتها في الحسبان، اسمحوا لي أن أعود إلى النزعة الاسمية البادية في تعقيبها الأخير على شوليم، أنها لا «تحب» اليهود ولا «تؤمن» بهم و«تنتمي» إليهم ليس إلا و«بطبيعة الحال، من دون نزاع أو جدل». في هذه الجملة، إن كلًا من «الحب» و«الإيمان» مودَع ضمن أقواس اقتباس، لكنني أتساءل إن لم تكن العمومية أيضًا، «اليهود»، هي ما تعارضه. في النتيجة لقد قالت إنه لا يمكنها أن تحب

أي شعب، بل أشخاصًا فحسب (مع أنها كتبت ذات مرة عن «حب العالم» أنه ممكن وملزم على حد سواء). ما الخطأ في فكرة أن تحب شعبًا؟ في أواخر الثلاثينيات جادلت آرندت أن جهود «عتق» اليهود في أوروبا في القرن التاسع عشر كانت تُستثمر بشكل أقل في مصير «اليهود» منها في مبدأ معين للتقدم، مبدأ يستلزم التفكير في اليهود بوصفهم فكرةً مجرَّدة: «كان للتحرير أن يمتد لا إلى اليهود الذين قد نعرفهم أو لا نعرفهم، لا إلى البائع المتجول البسيط أو إلى مقرض المبالغ الكبيرة من المال، بل إلى «اليهود بصورة عامة»»[31].

تمامًا كما كان هناك يهود يُعدّون استثنائيين، مثل موسى مندلسون (Moses Mendelsohn)، جاءوا للدفاع عن «اليهود بصورة عامة»، جاء «اليهودي» للدفاع عن تقدم حقوق الإنسان. طلب اليهودي المجرَّد وضع تمييز بين اليهودي الاستثنائي واليهودي العادي وضمانه. هذا التمييز بدوره شكَّل أساس معاداة السامية التي من شأنها أن تلقي باليهودي العادي بوصفه ضارًا. قد نرى هنا صيغة معينة قطعتْ من خلالها معارضةٌ تنويرية تقدمية لمعاداة السامية المبدأَ عن الأشخاص، مقدمة تشكيلًا فصاميًا معينًا للمعارضة المعادية للسامية لمعاداة السامية. جادلت آرندت أن «الشكل التقليدي الذي طُرح من خلاله السؤال اليهودي في عصر التنوير يقدم لمعاداة السامية التقليدية أساسها النظري»[32].

حين ترفض آرندت أن تحب «الشعب اليهودي» فهي ترفض أن تشكل ارتباطًا مع فكرة مجردة كانت قد خدمت أغراضًا مشكوكًا فيها. «الشعب اليهودي» صيغة أنتجها منطق تاريخي يفصل بإصرار المبدأ المجرَّد عن التعددية الحية للكائنات التي يدعي أنه يمثلها، إن صيغة الشعب اليهودي هذه لا يمكن أن تدعم إلا معاداة السامية ومعارضيها ذوي الآراء الخاطئة. يشمل «الشعب اليهودي» بحسب الافتراض هؤلاء الذين يستحقون الحب وأولئك الذين لا يستحقونه، ومعظم هؤلاء غير المعروفين تمامًا بشكل كاف للبت في مسألة استحقاقهم الحب. على أي حال، إن فكرة أن الحب يمكن أن يُدعم

(31) Ibid., p. 62.

(32) Ibid., p. 64.

من أجل فكرة مجرَّدة تدعى «الشعب اليهودي» تفترض منطقًا ينتمي إلى تاريخ معاداة السامية بالنسبة إلى آرندت، وهو سبب كافٍ لرفض الصيغة. في رفضها لغة شوليم ونزعته القومية أيضًا، هي بلا شك ترفض مبدأ التجريد هذا وهو الأساس لتعامل التنوير الكلاسيكي مع اليهود، الذي يمد معاداة السامية بالمقدمة المنطقية والعذر. إن توبيخ شوليم إشكالي بصورة خاصة هنا نظرًا إلى أنه يكتب من إسرائيل في عام 1963، ويعترض على تفسير آرندت القاسي تمامًا لإجراءات المحكمة الإسرائيلية في محاكمة آيخمان. إنه إذًا لا يتهمها بعدم حبها الشعب اليهودي فحسب، بل يفترض أيضًا أن إسرائيل ومحاكمها - وربما استراتيجياتها المشيطَنة أيضًا - «يمثلون» بصورة شرعية هذا الشعب. عمليًا هو يستثني اليهودي الشتاتي أو غير الصهيوني - الأحرى عددًا كبيرًا من السكان يتضمن آرندت نفسها - من «الشعب اليهودي» الذي يكتب باسمه.

إن آرندت نفسها ليست أقل تعقيدًا. على الرغم من أنها تدعي في عام 1963 أن يهودية المرء هي مجرد شيء مُعطى وغير قابل للجدل، فقد عارضت في وقت سابق هؤلاء الذين «يعلنون أنفسهم أعلى من روابط الأمم بعنجهية». إذًا، هل اليهودية حقيقة وجود أم نمط انتماء قومي؟ كذلك جادلت أنه في حال اعتُدي على الشخص كونه يهوديًا فلا بد من أن يرد كونه يهوديًا (مع أنها رفضت الصيغة السارترية التي رأت أن معاداة السامية أنتجت اليهودي). في النتيجة، حتى لو كانت يهودية المرء مسألة طبيعة (Physei)، فإنها لا تجيز التمثل أو الفردانية. لكن هل يمكن أن تنطوي على انتماء قومي؟ في الواقع، هي تصف اليهود بأنهم أمة في كامل كتاباتها في الثلاثينيات والأربعينيات. وفقًا لآرندت، كان المفتاح هو التفكير في هذا النمط من الانتماء بطريقة ترفض القومية وتهرب من المنطق الجدلي السيئ الذي يولّد مثلَنَة (idealization) مجردة من جهة، وتشويهَ سمعة خصوصيًا من جهة أخرى، وكلاهما يدعم الصيغ الكلاسيكية لمعاداة السامية. أتكون آرندت مدافعة عن اليهود كأمة حتى حين تعارض أشكالًا معينة من الصهيونية والقومية، في النتيجة حتى حين تعارض فكرة الدولة - الأمة اليهودية؟

أما بالنسبة إلى القومية اليهودية القائمة على افتراضات علمانية، فهي تعارضها بوضوح. هذا لا يعني أيضًا أنها تريد كيانًا سياسيًا يستند إلى أسس دينية. إن أي كيان سياسي يعد عادلًا، عليه أن يمد المساواة إلى جميع المواطنين وجميع القوميات: هذا من نواح عديدة هو الدرس الذي تعلمته من معارضة الفاشية الألمانية وتتبع الأنماط المتكررة من انعدام الجنسية في القرن العشرين. تبدي آرندت قلقها صراحة إزاء مآل الديانة اليهودية من مجموعة من المعتقدات الدينية إلى هوية سياسية قومية. تكتب: «هؤلاء اليهود الذين ماعادوا يؤمنون بإلههم بطريقة تقليدية، بل يستمرون بالتفكير في أنفسهم بصفتهم 'مختارين' بطريقة أو بأخرى، لا يمكن أن يقصدوا بذلك إلا أنهم طبيعيًا أكثر حكمة أو أكثر تمردًا، أو هم ملح الأرض أكثر من سواهم. وهذا لا يعدو كونه، كيفما شئتم أن تقلّبوا الأمر أو تديروه، صيغة لخرافة عنصرية»[33]. في مرحلة ما تدّعي أن «بؤسنا القومي» نتج من «انهيار حركة شبتاي تسفي»[34] (Shabbetai Tzevi). منذ ذلك الحين أعلنّا وجودنا في ذاته - من دون أي مضمون قومي أو ديني عادة - كشيء ذي قيمة[35]. على الرغم من أنها تعي بوضوح أن الصراع من أجل البقاء أمر لا غنى عنه بالنسبة إلى مصير اليهود في القرن العشرين، فإنها ترى من غير المقبول أن تفوق فكرة «البقاء نفسها» مُثُلَ العدالة والمساواة والحرية. إن سياسة ملتزمة هذه المبادئ الأخيرة توهن هذه الروابط القومية التي يعتمد إدراكها على مسألة البقاء ويتجاوزها.

---

(33) Ibid., p. 162.

(34) حركة شبتاي تسفي: أو الشبتانية، شبتاي تسفي هو أول مشيح دجال في العصر الحديث. ظهر وأعلن أنه المشيح وأنه المتصرف الوحيد في مصير العالم كله. وقد لقيت الشبتانية معارضة شديدة من الحركة اليهودية الحاخامية. (المترجم)

(35) Ibid., p. 137.

لرأي مخالف، يُنظر: Jacqueline Rose, *The Question of Zion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

تربط روز الحركة المشيحانية بالسعي الصهيوني وراء كارثة عسكرية متكررة. وسؤالي هو هل يمكن المشيحاني أن يؤدي إلى موقف مضاد للجيش؟

في حال كانت آرندت تعارض التمثّل والفردانية وتبدي شكوكية تجاه هؤلاء الذين يرون أنفسهم بمعزل، عن مفاهيم الأمة كلها، كيف لنا أن نفهم بلغتها، بأي معنى يكون اليهود أمة، وهل يمكن أن يكونوا أمة من دون قومية ومن دون دولة - أمة؟ في أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات اعتقدت آرندت أنه قد يصبح اليهود أمة ضمن أمم، جزءًا من أوروبا الفدرالية؛ وتخيلت أن جميع الأمم الأوروبية التي كانت تكافح الفاشية سيتحالف بعضها مع بعض وقد يصبح لليهود جيشهم الخاص الذي سيكافح الفاشية بالتحالف مع الجيوش الأوروبية الأخرى. ثم جادلت من أجل أمة من دون أرض (ما يطابق آراء الصهيونية الثقافية الأولى) لا تُفهم إلا في شكل فدرالي، أمة من شأنها أن تعرَّف من خلال تعدديتها التأسيسية. سيؤدي هذا الموقف بها إلى تفضيل اقتراح دولة يهودية - عربية فدرالية في مكان إسرائيل كدولة قائمة على السيادة اليهودية. في رأيها عام 1943، «لا يمكن الاحتفاظ بفلسطين وطنًا قوميًا لليهود إلا إذا أُدمجت في فدرالية»[36].

مع ذلك فقد ظنت أنه في الكفاح ضد الفاشية الألمانية كان يمكن العثور على المساواة بين الأمم التي تكافح في سبيل الحرية وضد الفاشية. على الرغم من أنه حل سياسي علماني، فهي تعلن الأساس المنطقي لمثل هذا التنظيم السياسي من خلال اللجوء إلى الأمثال الدينية في الديانة اليهودية، حيث تكتب: «كوننا يهودًا، نريد أن نقاتل في سبيل حرية الشعب اليهودي» لأنه «إن لم أكن لنفسي من سيكون لي؟» وكوننا أوروبيين نريد أن نقاتل في سبيل حرية أوروبا لأنه «إن لم أكن إلا لنفسي، فمن أنا؟»[37]. بالطبع، هذا السؤال الأخير هو السؤال الأشهر لهيليل، المعلِّق اليهودي من القرن الأول للميلاد. مثير للاهتمام أنها لا تستخدم هذا المقتَبس حين تكتب إلى شوليم، لكن هل هو هناك ربما متضمَّنًا في الرد؟ في مواجهة شوليم، ترفض أن تقدم صياغة دينية لهويتها الخاصة. لكنها هنا وفي مواضع أخرى، في مناقشتها حول الغفران في **الوضع البشري** (The

(36) Arendt, *The Jewish Writings*, p. 195.

(37) Ibid., p. 142.

Human Condition) على سبيل المثال، تستند إلى التقليد الديني اليهودي لتصوغ مبادئ سياسية تنظم المجال العلماني للسياسة (هذا أمر آخر بخلاف تأسيس سياسة علمانية على مبادئ دينية). يمكننا أن نستشف ربما الميل الأخلاقي الذي تجده لدى هيليل في الكلمات التي تستخدمها: كوني يهودية، يتراءى لي «حب اليهود» هذا كشيء مريب نوعًا ما؛ إذ لا يمكنني أن أحب نفسي أو أي شيء أعرف أنه جزء لا يتجزأ من ذاتي. ثم مرة أخرى: «والآن هذا الشعب يؤمن بذاته فحسب؟ ما الخير الناتج من ذلك؟» لا يمكنها أن تكون لنفسها فحسب، لمن تكون إذًا؟ لكن إن لم تكن لنفسها، من سيكون؟ مهما قد يبدو للبقاء من أهمية فهو ليس نهاية حياة أخلاقية. على المرء أن يكون لشيء آخر غير استمراريته الخاصة على الرغم من أنه، قد نفترض، ليس في وسعه أن يواصل في كونه لأي شيء (وبهذا يعيش أخلاقيًا) من دون الاستمرارية أيضًا. وكسمة تأسيسية لهذه الاستمرارية، لا يمكنها ولن يمكنها نكرانها، فهي يهوديتها. لذا قد نجادل كونها يهودية عليها أن تكون لشيء آخر يختلف عن نفسها.

لا تخلو طريقة آرندت في تباحث موقع الانتماء والالتزام هذا تجاه الآخرين من صياغة متناقضة. إن ردها على شوليم لا يثبّت وضعها تمامًا كيهودية متمثّلة، بل الأحرى كشخص مهمته النقدية هي معارضة الفكرة المجردة للشعب اليهودي التي دعمت النزعة التمثلية والقومية الصهيونية ومعاداة السامية على حد سواء. فضلًا عن ذلك، إنها تستعين بمعنى للانتماء إلى عالم غير اليهود، انتماء ليس تماهيًا جذريًا، ولا تمايزًا جذريًا وبذلك يحافظ على اختلاف اليهود ويقاوم الهوياتية اليهودية في آن. إن غير اليهودي المفضَّل الذي تقصده هو الأوروبي بالطبع، ومع أنها ستبذل بعض الجهد في التفكير في ما قد يعنيه «الانتماء» بالنسبة إلى اليهود والعرب الذين يقطنون الأرض نفسها فإن منظورها طوال هذه الفترة مركَّز على أوروبا بصورة قاطعة. لقد أصرت في أواخر الثلاثينيات: «نحن ندخل هذه الحرب كوننا شعبًا أوروبيًا». لكن هذا، بالطبع، بهدف حرف تاريخ الدين اليهودي وتهميش السفارديين وهم يهود إسبانيا وشمال أفريقيا، ومرة أخرى لاختزال المزراحيين وهم يهود الدول العربية أو اليهود العرب، هؤلاء الذين ذكروا بإيجاز بوصفهم «اليهود الشرقيين»

في **آيخمان في القدس**(38). في الواقع، إن افتراض التفوق الثقافي لأوروبا يتخلل الكثير من كتاباتها اللاحقة ويغدو أكثر وضوحًا في انتقاداتها المفرطة لفرانتز فانون (Frantz Fanon) وافتضاحها بتدريس اللغة السواحيلية في بيركلي وفصلها من حركة القوة السوداء في الستينيات(39). لكن ربما المثال الأكثر دراماتيكية لغطرستها الأوروبية موجود في رسالة كتبتها إلى كارل ياسبرز (Karl Jaspers) في عام 1961 فترة محاكمة آيخمان؛ حيث طورت تنميطًا عنصريًا لما رأته:

> إن انطباعي الأول. في القمة يوجد القضاة وهم أفضل اليهود الألمان. الأدنى منهم النواب العامّون وهم غاليسيون، لكنهم يبقون أوروبيين. كل شيء منظم من خلال قوات الأمن التي تجعل بدني يقشعر رعبًا، ولا تتحدث سوى العبرية وتبدو عربية. ثمة بعض النماذج الوحشية تمامًا بينهم. هم سيطيعون أي أمر. وفي الخارج يوجد الغوغاء الشرقي، كما لو كنا في اسطنبول أو بلد ما آخر نصف آسيوي. إضافةً إلى ذلك، وبصورة جد مرئية في القدس، يهود القطفان ويهود ضفائر الشعر الذين يجعلون الحياة مستحيلة للأشخاص العقلاء هنا(40).

واضح أن «الأشخاص العقلاء» لا هم بمتدينين ولا عرب، وإن إشارتها إلى «الغوغاء الشرقية» توضح أن جزءًا من رفضها لإسرائيل ذو صلة بالفكرة المهينة أن اليهود الأوروبيين سيتمركزون في الشرق الأوسط ويختلطون بالعرب واليهود السفارديين. كان حس آرندت اليهودي أوروبيًا بصورة متغلغلة، وعلى الرغم من مجادلتها أن ليس في وسعها أن تحب سوى أشخاص وليس «شعبًا» من أي نوع، سيكون مثيرًا للاهتمام أن نعرف على الرغم من هذا إن كانت

---

(38) يُنظر الملاحظة 43 في هذا الفصل، و Amnon Raz-Krakotzkin: «Binationalism and Jewish Identity: Hannah Arendt and the Question of Palestine,» in: Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem* (Berkeley: University of California Press, 2001), pp. 165-180, and «Jewish Peoplehood, «Jewish Politics,» and Political Responsibility: Arendt on Zionism and Partitions,» *College Literature*, vol. 38, no. 1 (Winter 2011), pp. 57-74.

(39) Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt, Brace and World, 1970), pp. 18, 20, 24, 65, 67 and 80.

(40) Arendt to Jaspers, April 13, 1961, letter 285, in: Hannah Arendt, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*, Edited by Lotte Kohler and Hans Saner; Translated from the german by Robert and Rita Kimber (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992), pp. 434-436.

تكره «شعبًا» وتنظمه في مجموعة «الغوغاء الشرقي» وما شابه كما فعلت[41]. إن كان لليهود الأوروبيين نفوذ على «العقلانية» وكان هؤلاء من الثقافات العربية «يطيعون أي أمر»، فإنها إذًا توازي بصورة غير متعمدة بين آيخمان الذي تتهمه أيضًا بإطاعة أي أمر واليهود غير الأوروبيين الذين تواجههم من بعد في محاكمة القدس. كلاهما خارج ثقافة العقل الافتراضية، ومع ذلك إن آيخمان ألماني وأوروبي على حد سواء بصورة جلية للغاية.

إن الربط غير الواعي ربما بين اليهودي العربي وآيخمان يكشف عن صدع خطر في تفكير آرندت. هناك نوع معين من اليهودي لا تستهويه (العربي) ونوع معين من الألماني لا تستهويه (النازي). في حال كانا كلاهما خارج نطاق العقل وأطاعا أي أمر طاعة عمياء، فإن أيًا منهما يفكر بشكل سليم. يبدو أن التفكير السليم ينتمي إلى تلك الشعبة من اليهود والأوروبيين التي هي يهودية ألمانية وإن بصورة مرجحة وليست حصرية. إن النزعة المركزية الأوروبية المتغلغلة لدى آرندت (نزعة في وسعها، بتتبع خطى توكفيل (Alexis de Toqueville)، أن تخلي السبيل للسمة المثالية للثورة الأميركية) يمكن أن ينظر إليها بوصفها استمرارًا لاتصال يهودي ألماني يوضحه بصورة دراماتيكية قصوى الفيلسوف اليهودي هيرمان كون. أثبتت مقالته «الألمانية واليهودية» «Deutschtum and Judentum» والمنشورة في عام 1915 أن اليهود لم يكونوا في حاجة إلى وطن فعلًا، نظرًا إلى أنهم ينتمون أساسًا إلى تعريف أوروبا[42]. وُجهت مناقشة كون ضد الصيغ الأولى للصهيونية (المؤتمر الصهيوني الأول الذي عقد في بال في عام 1897). لكنها أكدت أيضًا إيمانه أن أوروبا هي المكان الملائم لليهود، بل حتى الأكثر أمنًا. بالطبع، أصبح من المؤلم بصورة متزايدة مع الوقت قراءة

(41) Raz-Krakotzkin, «Jewish Peoplehood,» and Anne Norton, «Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt,» in: Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Re-reading the Canon (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995), pp. 247-262.

(42) الترجمة الإنكليزية المختارة لمقالة هيرمان كوهين «الألمانية واليهودية» موجودة في:
Hermann Cohen, *Reason and Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*, Translated by Eva Jospe (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1993).

مقالة كون، حيث اعتقد أن ألمانيا ستحمي اليهود ضد معاداة السامية. إن مقالته تتمسك باعتقاد عنيد أن اليهودية والألمانية مترابطتان معًا، وأنه من غير الممكن التفكير في نمط واحد من الانتماء دون الآخر. وبصورة واضحة أنكر كون الدليل التاريخي لمعاداة السامية الألمانية التي كانت موجودة في ذلك الوقت. لكن، بالنسبة إليه، لم تكن أوروبا اسمًا لجميع الظواهر السوسيولوجية التي وُجدت داخل أراضيها، بل لمَثَل، كانطي بشكل أساس، قرنه إلى الفلسفة الأخلاقية الألمانية. في الواقع، حاولت فلسفته الأخلاقية، المرتبطة بمدرسة ماربورغ للكانطية الجديدة، التوفيق بين مفاهيم معينة للعدالة الاجتماعية مستخلصة من الموارد اللاهوتية اليهودية ومبادئ الكونية المستخلصة من كانط. في كتابه **العقل والأمل** (*Reason and Hope*)، جادل كون صراحة من أجل المزاوجة بين الإنسانية الألمانية والمشيحانية اليهودية، اقتران رأى أنه يُنتج «دينًا للعقل». على الرغم من أنه رأى ألمانيا توصد أبوابها أمام يهود أوروبا الشرقية خلال الحرب العالمية الأولى، وعارض ذلك علنًا، فقد استمر في مبايعة ثقافة أظهرت علامات متزايدة لا على عجزها عن حماية اليهود فحسب، بل تعريضهم للخطر بصورة أساس. توفي كون في عام 1918، ما شهده حقًا إذًا كان صعود معاداة السامية في الخطاب العام وتزايد حصص الهجرة الصارمة. لكن لا يزال من المؤلم التفكير في العهد الذي قطعه واعتقد أن على الآخرين فعل ذلك أيضًا.

بالطبع، يبدو أن الصهيونية تحقق نجاحًا إذا أخذنا في الحسبان احتضان كون المأساوي لألمانيا أرضًا للآباء وبديلًا وحيدًا. على الرغم من أن هذا ليس المسار الذي تتخذه آرندت أخيرًا، يبقى هذان المفكران ذوي طبيعة متشابهة. كلاهما يتمسك بإيمان في أوروبا، إن لم يكن بنزعة مركزية أوروبية من نوع غريب، وبتعريف لما هو الأفضل في الثقافة الألمانية مع فلسفة كانط. في هذا السياق، جدير بالذكر أنه في بدايات الأربعينيات، حين كانت آرندت تساهم في المراسلة الحربية في ألمانيا وفرنسا (حيث عاشت لفترة وجيزة قبل مغادرتها إلى نيويورك وجامعة نيو سكول)، جادلت لمصلحة الجيش اليهودي. دافعت عن جيش يهودي من شأنه أن ينضم إلى القتال ضد الاشتراكية القومية،

وتخيلت أنه سيعمل بالتنسيق مع الجيوش الأوروبية الأخرى بوصفه جزءًا من مجموع فدرالي. متصوَّرون كونهم أمة، سيقاتل اليهود إلى جانب الفرنسيين والهولنديين غير المتعاونين مع العدو والإيطاليين المقاومين للفاشية. من جهة أولى، كان مدهشًا فهم آرندت للشعب اليهودي بوصفه أمة وبوصفه أمة أوروبية بصورة خاصة. ومن جهة أخرى، جدير بالذكر أنها حتى هنا - أو ربما بدايةً هنا - تسعى إلى وضع مفهوم مقاومة وتعاون دوليين ليس ماركسيًا ولا يستند إلى مفاهيم ليبرالية كلاسيكية في النزعة الفردية.

يمكن المرء أن يرى بوضوح كيف أن كلًا من آرندت وكون يسعى إلى قصر فكرة اليهودية على ما هو أوروبي، ما يغدو طريقة لإنكار وجود التقاليد اليهودية غير الأوروبية وأهميتها. لكن الأهم هو أن كليهما يهتم لكانط كطريقة لضمان الاتصال الفكري الأوروبي من أجل ثقافة يهودية «عقلانية». سيتبين أن هذا مهم في عمل آرندت **آيخمان في القدس** حين تعارض محالفة آيخمان نفسه مع فلسفة كانط الأخلاقية، وهو موضوع سننظر فيه في المبحث التالي من هذا الفصل.

مع ذلك يبدو أن لا علاقة لمتاعب شوليم مع آرندت بآرائها العنصرية حول الديموغرافيات اليهودية في إسرائيل. إنه يثير ضمنًا مسألة إن كان يمكن عجزها الواضح عن حب الشعب اليهودي أن يفسِّر انتقاداتِها لتأسيس إسرائيل ورفضها تأييد ادعاءاته حول السيادة اليهودية في الفترة الواقعة بين عامي 1944 و1948. قد تبدو الجهود لتصنيفها مع «اليسار» مفهومة في هذا الصدد، لكن أيًا ما قد يكون التقاء الصدى الموجود مع اليسار فهو بالتأكيد التقاء جزئي فحسب. إننا نسيء فهم الطريق التي تسعى إلى سلوكها إن قبلنا هذا التصنيف بسهولة. على سبيل المثال، في نقد الدولة - الأمة الذي قدمته في **أصول التوليتارية**، هي واضحة في أن الدولة - الأمة الحديثة ملتزمة - بحكم ضرورة من نوع ما - إنتاج عدد كبير من اللاجئين والأشخاص عديمي الجنسية. من ناحية أخرى، هي سريعة في انتقادها لهذه الأشكال القائمة من التحالف الدولي التي تسعى إلى ضمان حقوق الإنسان لعديمي الجنسية بوصفها غير مجدية

وعقيمة. إنها تقدم قائمة طويلة من الجهود الدولية التي أخفقت في التعبير عن حقوق الإنسان وضمانها وفرضها خارج إطار الدولة - الأمة[43]. أدى ذلك بكثير من قراء آرندت إلى الخلوص إلى أن الدولة - الأمة أمر لا بد منه وأننا إذا كنا نهتم بالحقوق فسوف نسعى إلى تأسيس وبناء وحماية الدول - الأمم التي سوف تعبر عن حقوق الإنسان الأساسية لجميع سكانها وتضمنها لها.

مع ذلك إن آراء كهذه تخفق في أن تأخذ اقتراحاتها في شأن الكيانات السياسية الفدرالية بجدية، تلك التي بسطتها في ما يتعلق بأوروبا وفلسطين. تبعًا لذلك، يمكن المرء أن يرى في النتيجة علاقة بالصهيونية على درجة عالية من التناقض. في الثلاثينيات تمسكت بمفارقة مهمة في فكرها السياسي: هي تؤكد أن الانتماء القومي هو قيمة مهمة وتصر على أن النزعة القومية هي تشكيل سياسي ضار وقاتل. في أوائل الأربعينيات أيدت الهجرة اليهودية من أوروبا إلى فلسطين، شريطة كفاح اليهود أيضًا للاعتراف بهم «أمةً» داخل أوروبا. في عام 1935 أثنت على مارتن بوبر والمشروع الاشتراكي للكيبوتس، وبعد مرور عام حذَّرت من التفكير في أن الاحتلال اليهودي لفلسطين سيكون حماية دائمة ضد معاداة السامية. في أوائل الأربعينيات كتبت الكثير من المقالات الافتتاحية التي طلبت من خلالها فصل فكرة الأمة عن فكرة الأرض. إنه على أساس هذا الرأي، دافعت عن مقترح من أجل جيش يهودي ووجهت انتقادًا قاسيًا للعلاقة «الملتبسة» بين الحكومة البريطانية واليهود، كما يتضح من **الكتاب الأبيض** (White Paper) الشهير في عام 1939 الذي حدّ من عدد اللاجئين اليهود المسموح بهم في فلسطين[44]. على الرغم من ذلك كتبت في أواخر الثلاثينيات أيضًا: «إن إفلاس الحركة الصهيونية الناجم عن حقيقة فلسطين هو إفلاس السياسة اليهودية المستقلة والمعزولة في الوقت

---

(43) Arendt, *The Origins*, pp. 267-302.

(44) كان الكتاب الأبيض وثيقة بريطانية نُشرت في أيار/ مايو 1939 سعت إلى إقامة «وطن قومي يهودي» في فلسطين، لكنها رفضت منح فكرة الحكم الذاتي اليهودي. وفرضت قيودًا على الهجرة اليهودية واستملاك الأراضي في المنطقة وكانت تعد ضربة ضد التطلعات القومية الصهيونية. يُنظر:
Rashid Khalidi, *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood* (Boston: Beacon Press, 2006), pp. 31-64.

نفسه»[45]. في عام 1943 شعرَت بالقلق من أن اقتراح إقامة دولة ثنائية القومية في فلسطين لا يمكن إبقاؤه إلا من خلال زيادة اعتماد فلسطين على بريطانيا والقوى الكبرى الأخرى بما في ذلك الولايات المتحدة الأميركية. كذلك شعرَت في بعض الأحيان بالقلق فعلًا من أن ثنائية القومية ستعمل لمصلحة السكان العرب فحسب وضد مصلحة اليهود. في عام 1944، في «إعادة النظر في الصهيونية»، جادلت بقوة أن مخاطر تأسيس دولة على مبادئ السيادة اليهودية لا يمكن إلا أن تفاقِم مشكلة انعدام الجنسية التي أصبحت حادة على نحو متزايد في أعقاب الحربين العالميتين الأولى والثانية[46]. بحلول أوائل الخمسينيات جادلت آرندت صراحة أن إسرائيل أسست من خلال الاحتلال الاستعماري وبمساعدة القوى العظمى وعلى أساس شروط المواطنة التي كانت مناهضة للديمقراطية بصورة منتشرة. لو أنها شعرت في الثلاثينيات بالقلق من أن يصبح اليهود عديمي الجنسية على نحو متزايد لتآلفت مع تهجير الفلسطينيين في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات وأعدت تفسيرًا أكثر شمولًا لانعدام الجنسية.

في «إعادة النظر في الصهيونية» تقدم آرندت تفسيرًا تاريخيًا مثيرًا للاهتمام حول نشوء الصهيونية وتغيراتها في منتصف القرن العشرين، حيث تقول إنه من السخف تشييد الدولة اليهودية في ما تسميه «دائرة مصالح» القوى العظمى. إن دولة كهذه تعاني «وهم كيان الأمة»، وتخلص آرندت إلى: «ليس إلا أحمق من يمكنه أن يملي سياسة تثق بقوة إمبريالية بعيدة من أجل الحماية، في حين يصرف عنه نيات جيرانه الحسنة»[47]. من جهة أولى، هي حريصة بشكل واضح على إيجاد سبل لبقاء إسرائيل/ فلسطين قلقة بشدة من أن أسس الكيان السياسي لن تؤدي إلا إلى الخراب. تكتب: «إذا تم الحصول على الكومونولث اليهودي في المستقبل القريب» (بمساعدة اليهود الأميركيين) و«تم إعلانه ضد إرادة العرب ومن دون دعم شعوب البحر الأبيض المتوسط،

---

(45) Arendt, *The Jewish Writings*, p. 59.

(46) Ibid., pp. 343-374.

(47) Ibid., p. 372.

سيكون ضروريًا لا الدعم المالي فحسب، بل الدعم السياسي أيضًا لفترة طويلة مقبلة. وقد يغدو الأمر مزعجًا للغاية بالنسبة إلى اليهود في هذا البلد، الذين ليس لهم سلطة في نهاية المطاف لتوجيه المصائر السياسية في الشرق الأدنى»[48].

ما تعترض عليه آرندت في الدولة - الأمة هو النزعة القومية وتبعتها: النفي القسري لتلك القوميات غير المعترف بها بوصفها الأمة الواحدة التي تعبر عنها الدولة. بالنظر إلى أن الدول الحديثة تؤوي عددًا متزايدًا من القوميات، فإن غرور الدولة - الأمة لا يمكن أن يكون إلا غرورًا خطرًا، حيث إنه يسعى إلى محاذاة الأمة مع الدولة من خلال طرد هذه القوميات التي لا تتوافق وفكرة الأمة التي تقر الدولة. على الرغم من أن مقالة آرندت «انحطاط حقوق الإنسان ونهاية الدولة - الأمة» «The Decline of the Rights of Man and the End of the Nation-State» (الصادرة في عام 1951) غير داخلة في «الكتابات اليهودية»، يمكننا اليوم العودة إلى مقالات كهذه وتسييقها بأسلوب جديد، بمعنى محاولة التفكير في إنتاج انعدام جنسية لعدد كبير من الأشخاص في القرن العشرين، متضمنًا يهود أوروبا وفلسطينيي فلسطين. تجادل آرندت أنْ لا يمكن التصدي لقوة التجريد التوليتاري من الجنسية من خلال عقيدة حقوق الإنسان؛ إذ هذه العقيدة في النتيجة أداةً ضعيفة. كما هي الحال في كتاباتها الأولية، هي تجد معظم هذه الاتفاقات الدولية عديم الجدوى. إن كان هناك من حماية للحقوق فلا بد من أن توجد في سياق الكيان السياسي. من شأن الكيان السياسي هذا أن يكون شيئًا بخلاف الدولة - الأمة. في حال أُسِّست الدولة - الأمة على افتراضات قومية تتطلب طرد الأقليات القومية فإنها تجعل الأشخاص عديمي الجنسية - المعروفين بوصفهم الأقليات المحرومة من حقوقها - عرضة بشدة للاستغلال والعنف ولصعود النزعة القومية، حيث تسعى الأغلبيات إلى طرد الأقليات وتجريدها من الصفات الإنسانية. في الحقيقة، تقدم آرندت واقعة الزيادة الهائلة في أعداد الأشخاص عديمي

---

(48) Ibid., p. 373.

الجنسية بعد الحرب العالمية الأولى كسبب لصعود الفاشية الأوروبية. تقهر النزعة القومية سيادة القانون وتغدو الأقليات السكانية عرضة للتجريد من الجنسية والطرد والإفناء(49). إن سيادة القانون، المفهومة بوصفها شيئًا ينبغي تطبيقه على جميع الناس بالتساوي، غدت أقل أهمية من إرادة الأمة؛ في الوقت نفسه، شرعت الأمة المعرَّفة عرقيًا وإثنيًا في معاملة عديمي الجنسية بوصفهم سكانًا ينبغي ترويضهم والسيطرة عليهم. هكذا قامت الدولة بوظيفة غير منظمة

---

(49) تعارض آرندت بوضوح أي جهود من خطاب حقوق الإنسان تبحث عن شرعيته في الطبيعة أو الحقوق الطبيعية. لكن القول إنها ليست على وفاق مع مثل هذه المواقف فسيكون أمرًا خاطئًا. في «انحطاط حقوق الإنسان ونهاية الدولة - الأمة» يبدو أنها تكتب ضد هؤلاء الذين يزعمون أن الدولة وأحكامها في المواطنة تشكل مشكلة الحداثة. لكن هل يمكننا قول الأمر نفسه بالنسبة إلى الدولة - الأمة؟ ما هو واضح هو أنها لا تتعاطف بصورة خاصة مع مثلنة الطبيعة التي يجدها المرء في نصوص تنويرية محددة وهي تجادل في فكرة أنه قد يجد المرء في الطبيعة مبادئ المساواة والعدالة والحرية هذه التي قد نحب أن نراها في سياق الحياة السياسية. في رأيها، يُرجع الأشخاص عديمو الجنسية بشكل عنيف إلى حالة الطبيعة، حيث لا يوجد حماية أو استحقاقات، وحيث يكون مستحيلًا الحفاظ على ما تسميه «إنسانيتهم». إن كان للذات الإنسانية أن توجد، فيجب أن تُكوَّن في سياق الحياة السياسية، أن تُكوَّن جماعيًا؛ لا يمكن أن توجد حرية خارج الدولة المدينة وخارج المجتمع السياسي المبني بالمساواة والحرية. بالطبع، يبدو أن للمساواة والحرية وضعًا لا يعتمد بشكل كامل علىَ التصريحات العارضة التي تؤديها دول عدة، ويبدو أنها تعمل بوصفها قواعد في عملها، هكذا موائمة إياها مع بعض منظّري القانون الطبيعي. في الواقع، يبدو أن شيئًا من دافع القانون الطبيعي عارٍ من فرضية حالة الطبيعة، لكن فلتكن متابعة هذا التخمين في وقت آخر. ما هو واضح هنا هو أن إنسانية الكائنات البشرية، في رأي آرندت، لا تبرز إلى حيز الوجود إلا في سياق المجتمع السياسي وأن هؤلاء المقصيين والمطرودين أو في الواقع المستأصلين، جُرِّدوا من إنسانيتهم لحظة إيقاف حقوقهم في المواطنة أو تدميرها.

إن الطرد الجماعي للسكان في القرن العشرين، في رأي آرندت، جعل هذا الوضع أكثر وضوحًا. تفتتح آرندت هذه المقالة بالسماح لنا بمعرفة أن تخيُّل ما حدث في نهاية الحرب العالمية الأولى هو أمر شبه مستحيل. هي تصف هجرات الأشخاص الذين «كانوا غير مرحب بهم في أي مكان وغير ممكن استيعابهم في أي مكان». كذلك تصف موقفًا حيث «بدأت الكراهية [...] تؤدي دورًا في الشؤون العامة في كل مكان» «كراهية لكل الأشخاص غامضة متفشية في كل الأماكن، من دون تركيز لاهتمامها العاطفي، من دون أحد تحمّله مسؤولية حالة الشؤون إياها». هي تصف، في سياق أوروبا، ظهور مجموعتين من الضحايا، عديمي الجنسية والأقليات. يُنظر: Arendt, *The Origins*, p. 268.

لقد حُرمت كلتا المجموعتين من حقوق المواطنة، مستقرتين بصعوبة مع الشرعية الموقتة في بلدان مختلفة حيث كان ينظر إليهما صراحة كونهم غرباء، غير منتمين إلى الأمة. هكذا قسم السكان إلى هؤلاء ذوي الاستحقاقات القانونية الكاملة والاعتراف بهم مواطنين وإلى أولئك المحرومين من الحقوق، لكن ما زالوا تحت الولاية القضائية لسلطة الدولة.

من طرف سيادة القانون، وبلغة آرندت: «أصبح التجريد من الجنسية سلاحًا قويًا للسياسة التوليتارية»[50].

لربما نقول إن هذا هو أحد الأهداف البلاغية للتجريد من الجنسية، ولتبيان أن إسقاط المواطنية عن الجموع يكوّن صورة عن هؤلاء الذين أُسقطت عنهم مواطنيتهم أنهم غير إنسانيين أساسًا، وإن صورةَ لاإنسانيتهم هذه - حالتَهم كحثالة المجتمع - تعمل على نحو عكسي في تبرير سياسة التجريد من الجنسية. إن الشخص عديم الجنسية هو «خارج عن القانون» بحسب التعريف، وبذلك لا «يستحق» الحماية القانونية[51]. إن آرندت واضحة في أن انعدام الجنسية لم يكن مشكلة يهودية حصرًا، وهؤلاء الذين رأوا الأمر بهذه الطريقة لم يفهموا أن تصيير «اليهود الألمان أقلية غير معترف بها في ألمانيا» في القرن العشرين والترحيل اللاحق لليهود بوصفهم «أشخاصًا عديمي الجنسية عبر الحدود»، ومن ثمة «تجميعهم مجددًا من كل مكان بهدف شحنهم إلى مخيمات الإبادة كان برهانًا واضحًا لباقي العالم كيف يمكن «تصفية» كل المشكلات المتعلقة بالأقليات وعديمي الجنسية بالفعل»[52]. لذا، هي تستمر بشجاعة، قد أضيف:

> بعد الحرب تبين أن مسألة اليهود التي كانت تعدّ المسألة الوحيدة العصية على الحل، قد حُلّت في الواقع - أي من طريق الأراضي المستعمرة ومن ثم المحتلة - لكن هذا لم يحل أيًا من مشكلات الأقليات أو عديمي الجنسية. على العكس، عمليًا مثل جميع الحوادث الأخرى في قرننا لم ينتج حل مسألة اليهودية إلا فئة جديدة من اللاجئين العرب، رافعًا من عدد الأشخاص عديمي الجنسية وعديمي الحقوق بـ 700.000 إلى 800.000 شخص آخر. وما حدث في فلسطين داخل أصغر الأراضي في ما يتعلق بمئات الآلاف تكرّر لاحقًا في الهند على نطاق أوسع متضمنًا الملايين من الناس[53].

(50) Ibid., p. 269.

(51) Ibid., p. 283.

(52) Ibid., p. 290.

(53) Ibid., p. 290.

على الرغم من أنه في زمن النكبة لم تكن آرندت لتعرف أن عدد الفلسطينيين المهجرين تجاوز 900.000، وأن عدد السكان المهجرين سيزداد إلى 3.5 مليون، فقد كانت واضحة في أن عمليات الطرد هذه لا بد من أن تحدث حين تقام الدول على مبادئ الانتماء القومي. لذلك تصر آرندت بنحو مثير للجدل على وجوب أن يفكر المرء في مشكلة اللاجئين وعديمي الجنسية هذه بوصفها مشكلة متكررة مرتبطة بالدول التي يتم تشكيلها على أنموذج الدولة - الأمة. لربما يسأل المرء ما الدول التي هي على هذه الشاكلة ليست مماثلة للدول - الأمم، هل يمكن أن توجد الدولة - الأمة من دون أن تجر إلى النتيجة المروعة للعدد الكبير للأقليات عديمة الجنسية، هل المشكلة بنيوية أم تاريخية أم كلتاهما[54]. بعد أن تؤدي نقدها اللاذع للدولة - الأمة، فإننا نُترك من دون أي علامة حول ما قد تكون عليه الدولة أو الكيان السياسي الذي من شأنه أن ينفصل عن الأمة وما قد تكون عليه الأمة التي من شأنها أن تنفصل عن الأرض. ومع هذا يقدم إلينا بعض التعليقات حول «الفدراليات» التي تعتقد أن شيئًا ما قد ينتج منها. في عام 1944 حذرت آرندت متنبئة بأنه «حتى أغلبية يهودية في فلسطين - كلا، بل حتى نقل العرب الفلسطينيين كافة - لن تغير كثيرًا من وضع يجب على اليهود فيه إما أن يطلبوا الحماية من قوة خارجية ضد جيرانهم أو أن يتوصلوا إلى اتفاق عمل مع جيرانهم». وتكتب، إن البديل

---

(54) المثير للاهتمام أنه عند هذه النقطة في «انحطاط حقوق الإنسان ونهاية الدولة - الأمة» تتحول إلى نقد مدمّر نوعًا ما لـ «حقوق الإنسان»، فكيف تبيّن أن المبدأ عاجز وعديم الجدوى. ما أود أن أقترحه هو أن آرندت توبخ خطاب حقوق الإنسان لكونه ضعيفًا، لكنها تقدم إعادة تصوّر معينة لهذه الحقوق وهي تفعل ذلك من خلال تصريح من نوع خاص بها، تصريح قد نميّزه بوصفه خطابًا قويًا. لن يكون ذلك مفاجئًا بالنسبة إلى هؤلاء الذين يعرفون ما عليها قوله حول الكلمات والأفعال في الوضع البشري (The Human Condition)، حيث يكون خطاب الإقناع جزءًا من التعريف الدقيق للسياسي المحدَّد في نظرها. على الرغم من أن المرء يقرأ المقالة دفاعًا عن حقوق عديمي الجنسية، إن لم يكن تشريعًا لها، فهي توضح أن عديمي الجنسية هم أيضًا تهديد للإنسان. في نهاية المقالة، هؤلاء الذين هم عديمو الجنسية، ومن هؤلاء بصورة افتراضية الفلسطينيون والباكستانيون، يهددون بأن يصبحوا قوة «وحشية» تهاجم «صرح الإنسان». عند هذه المرحلة يبدو أن إسرائيل والهند قد افتُرضتا كدولتين قوميتين تحميان «الإنسان»، لذا ينبغي الدفاع عنهما ضد عديمي الجنسية الذين أنتجناهم هما نفسهما. يتعارض هذا مع ما تبدو مناقشة غالبة للمقالة، بمعنى أن لعديمي الجنسية الحق في الحصول على الحقوق.

هو أن «المصالح اليهودية سوف تشتبك مع مصالح جميع الشعوب المتوسطية الأخرى؛ لذا فبدلًا من «نزاع مأساوي» واحد سنواجه غدًا عددًا من النزاعات العصية على الحل بعدد ما يوجد هناك من أمم البحر المتوسط»[55].

كتبت آرندت في عام 1943 ضد اقتراح دولة ثنائية القومية، ثم دافع يهودا ماغنس ومارتن بوبر عن الاقتراح. ظنت لاحقًا أن استخدامهم مصطلح فدرالية قد عرَّف الدولة - الأمة بطريقة مختلفة. كتبت أيضًا: «إن استخدام مصطلح «فدرالية» يقتل معناه الجديد الخلاق في مهده؛ إنه يقتل فكرة أن الفدرالية -على النقيض من الأمة - تتألف من شعوب مختلفة بحقوق متساوية»[56]. لو شعرت بالقلق في عام 1943 من أن اليهود سيكونون غير محميين ومفوقين عددًا من طرف العرب المتعايشين معهم لكانت عدلت هذا المنظور بعد عام واحد فحسب في «إعادة النظر في الصهيونية»، حيث تقدم نقدًا موسعًا لأشكال النزعة القومية التي ترتكز عليها الصهيونية وتحصنها وتوسعها. بعد أن تقر بأنه ليس لليهود أسباب تجعلهم فرحين بانحدار الدولة الأمة أو النزعة القومية، تدلي بتنبئها التالي: «إن المشكلة المنبعثة من كيفية التنظيم سياسيًا سوف تُحل من طريق اعتماد أشكال الإمبراطورية أو شكل الفدراليات». وتواصل: «ليس إلا الأخير [الفدراليات] سيعطي الشعب اليهودي، جنبًا إلى جنب مع شعوب صغيرة أخرى، فرصة عادلة بصورة معقولة للبقاء». قد لا يكون الأول ممكنًا من دون إثارة العواطف الإمبريالية بديلًا من النزعة القومية البالية، ما إن يدخل محرك تهيئة الرجال حيز التنفيذ. فلتساعدنا السماء إن وقع ذلك»[57]. لاحقًا، كررت الادعاء في قولها: «إن تم إعلان الكومونولث ضد إرادة العرب ومن دون دعم شعوب البحر الأبيض المتوسط، فسيكون ضروريًا لا الدعم المالي فحسب، بل الدعم السياسي أيضًا لفترة طويلة مقبلة». في عام 1948، بعد فرض الأمم المتحدة عقوبات على دولة إسرائيل، تنبأت آرندت: «حتى لو كان لليهود كسب الحرب، فإن نهايتها ستجد أن [...] إنجازات الصهيونية مدمَّرة [...]

(55) Arendt, *The Jewish Writings*, p. 345.

(56) Ibid., p. 336.

(57) Ibid., p. 371.

سيعيش اليهود «المنتصرون» محاطين بالسكان العرب المعادين لهم تمامًا، منعزلين داخل حدود مهددة بصورة دائمة، منهمكين في الدفاع الفيزيائي عن النفس إلى درجة من شأنها أن تغرق الاهتمامات كلها أو الأنشطة الأخرى»[58]. وخلال هذا العام نفسه تعود إلى موقف ماغنس، مشيرة إلى أن تلك الجزئية لن تنجح وأن الحل الأمثل يتمثل في «دولة فدرالية». كتبَت، ستكون هذه الوصاية مؤلفة من «وحدات محلية صغيرة تتألف من اليهود والعرب تحت إمرة ضباط أعلى من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة وقد تغدو مدرسة مهمة للحكم الذاتي التعاوني في المستقبل»[59]. إن فدرالية كهذه في رأيها «سيكون لها ميزة منع تأسيس سيادة يكون حقها السيادي الوحيد هو الانتحار»[60].

إن فكرة الفدرالية هي بصورة واضحة بديل من الأفكار الثابتة حول السيادة في ما يتعلق بالدولة - الأمة. يستند هذا المفهوم الأخير إلى خطأ جسيم حين يقرن بين اثنين من المفاهيم: الدولة التي يُفترض أن تحافظ على سيادة القانون الذي من شأنه أن يحمي أي شخص وكل شخص بصرف النظر عن الجنسية، والأمة المفهومة بأنها نمط انتماء يعتمد على الجنسية وبذلك يضع استثناءات على أساس أولئك الذين ينتمون والذين لا ينتمون. لهذا السبب عارضت فكرة وجوب امتلاك الدولة - الأمة السيادة، وعارضت أيضًا تلك الصيغ من القوة الفدرالية التي من شأنها أن تعطي كل دولة عضو السلطة السيادية الخاصة بها. لم تكن الفكرة في توزيع السيادة على أمم متعددة، بل في إبطال السيادة من خلال مفهوم تعددية فدرالية، حيث يتم سن القانون والسياسة على نحو مشترك. لم يكن للسيادة أن توزع بين «الأمم» الأصغر، بل أن تشتت في تعددية لا تقبل الاختزال إلى جنسيات متعددة. إن فدرالية كهذه تبطل فكرة السيادة بوصفها قوة موحَّدة مطلقة تتطلب إلغاء الطابع الفرداني للأمة كي يصبح مستحيلًا بكل ما للكلمة من معنى تصوُّر أمة أو أفعالها خارج سياق العمل المتعدد المنسَّق. هي تزعم إن المصالح القومية ليست سواءً والمصالح المشتركة. قد تشكل الفدرالية

(58) Ibid., p. 396.

(59) Ibid., p. 400.

(60) Ibid., p. 399.

تعددية من الأمم لكن ما من أمة يمكنها أن تحصل على السيادة في إطار الكيان السياسي هذا. وفقًا لآرندت في عام 1951، إن الأمة هي مجال من الانتماء، لكن الانتماء لا يكون الأساس الشرعي للدولة بالتأكيد. في النتيجة، يمكن تخيل اليهود بوصفهم «أمة» ضمن فدرالية (في أوروبا أو في الشرق الأوسط)، لكنهم سيكونون ملتزمين شكل حياة سياسية يقتضي تقاسم السلطة والعمل المنسق وانحلال السيادة إلى سلطة متعددة والتزامًا المساواة عبر الروابط القومية. بهذه الطريقة، يمكن آرندت أن تتصور اليهود أمةً فحسب، ما دام الوضع القومي لا يخول السلطة السيادية اتخاذ قرار مع مَن تحكم الدولة، بعبارة أخرى هي أمة من دون دولة - أمة، أمة يمكنها أن تشكل مجال انتماء ضمن نظام سياسي مبني على التعددية الفدرالية.

مع حلول وقت كتابتها **أصول التوليتارية** في عام 1951، كانت آرندت لا تزال تجهد في تفصيلات مشكلة انعدام الجنسية على الرغم من سقوط كل من الصيغ الأوروبية والفلسطينية من مفرداتها. في مكانها ينشأ تأكيد «المصلحة المشتركة»، تأكيد تصوغه في وجه إطار لحقوق الإنسان لا يزال ملتزمًا الأنطولوجيا الفردانية. هي تعرض سلسلة من الإخفاقات التي وسمت تاريخ الاتفاقات الدولية وإعلانات حقوق الإنسان (Human Rights Declarations)، مع أنه يبدو واضحًا أنها لم تفرغ تمامًا من إعلان حقوق الإنسان (Declaration of the Rights of Man). في النتيجة، كانت إعلانات كهذه دليلًا على المداولات الجماعية للأناسيّ - في صيغة الجمع - الذين يمنحون أنفسهم هذه الحقوق وبناء عليه يصرحون بها ويعلنونها، وبقوة هذا الإعلان يقيمونها إنجازات حققها الإنسان. كانت الفكرة من إعلان حقوق الإنسان هي تحقيق بعض الحماية ضد الأنظمة السياسية المستبدة. لا يمكن ممارسة هذه الإعلانات فعليًا خارج إطار كيان سياسي يرتكز على المصالح المشتركة، لكن هل هي إجمالًا بلا جدوى؟ في القسم الثاني من «انحطاط الدولة الأمة وحقوق الإنسان»، تحدد آرندت ما تعدّه شرطًا مسبقًا لازمًا لممارسة أي حقوق على الإطلاق. وتشمل هذه الشروط المكان والانتماء السياسي، حيث تكتب: «يتجلى الحرمان الأساس من حقوق الإنسان بادئ ذي بدء في الحرمان من مكان في العالم ما يجعل الآراء

مهمة والأفعال فاعلة»[61]. هذا يعني أن آرندت تسعى من خلال هذه الكتابة إلى تصحيح البلاغة غير الفاعلة لحقوق الإنسان من طريق طرح الشروط التي يمكن أن تجعل البلاغة السياسية فاعلة وتبقيها كذلك. إنها لا تقدم الشروط من أجل ممارسة الخطاب الفاعل فحسب، بل تستخدم الخطاب على نحو فاعل أو في الأقل هي تحاول ذلك. وعلى الرغم من عدم ذكرها كيف ترتبط بلاغتها السياسية الخاصة بنقد خطاب حقوق الإنسان الذي تقدمه، إلا أنها تستبدل بهذا الخطاب خطابَها.

ما يعنيه هذا بالنسبة إلى فكرة آرندت في المعنى الاجتماعي للإنسان هو غاية في الأهمية. في النتيجة، هي تشير إلى أن فاعليتنا والممارسة الحقيقية لحريتنا لا تأتيان من شخصيتنا الفردية، بل الأحرى من الشروط الاجتماعية كالمكان والانتماء السياسي. هذه ليست مسألة عثور على كرامة الإنسان داخل كل شخص، بل مسألة فهم الإنسان كائنًا اجتماعيًا وفردًا يتطلب مكانًا وجماعة كي يكون حرًا ويمارس حرية التفكير بحسب رأيه، ويمارس العمل السياسي المؤثر. كما تعني الفهم أن الإنسان يصبح معدمًا سياسيًا حين لا تتحقق هذه الشروط. إنها بالتأكيد تبدو متحزبة لمذهب من حقوق الإنسان يرتكز على أنطولوجيا اجتماعية بصورة قاطعة (إضافة إلى نقد للدولة - الأمة) حين تكتب: «إن حق امتلاك الحقوق أو حق كل فرد في الانتماء إلى الإنسانية يجب أن تضمنه الإنسانية نفسها»[62]. ومع هذا يبقى السؤال: بأي وسيلة ستضمن الإنسانية هذه الحقوق؟ إنها لا تقدم إلينا أي جواب مع أنها تسعى بالفعل إلى تقديم القاعدة التي تجعل أي إجابة تنزل عند طلبنا.

وفقًا لآرندت، ليست الحرية صفة مميزة للأفراد، بل هي ممارسة وعمل منسق تؤديه الـ «نحن» في الممارسة والأداء، ويرسخ هذه الـ «نحن» بوصفها الشرط الاجتماعي للحقوق ذاتها. هكذا، هي تكتب: «تتكئ حياتنا السياسية على افتراض أنه بإمكاننا إنتاج المساواة من خلال التنظيم، لأنه يمكن الإنسان

(61) Arendt, *The Origins*, p. 296.

(62) Ibid., p. 298.

أن يعمل في عالم مشترك ويغيره ويبنيه جنبًا إلى جنب مع أسوائه، ليس إلا مع أسوائه»[63]. سنرتكب خطأً إذا تخيلنا أن مجموعة من الأفراد المحتشدين معًا هي جماعة من الفاعلين الفرديين. إن أيًا من هؤلاء الأفراد لا يكون إنسانًا ما لم - وحتى - يصبح العمل الجماعي المنسق ممكنًا. في الحقيقة، أن يكون المرء إنسانًا هي مهمة، هي ميزة التصرف على أساس المساواة مع الأناس الآخرين. يمكن المرء أن يسمع أصداء فكرة هايدغر عن الوجود مع الآخرين (mitsein)، لكنه يسمع أيضًا صدى خافت لجماعية يسارية اشتبه بها شوليم في سخريته من سياستها. إن كان شرط أن تكون إنسانًا هو أن تكون في علاقة مساواة مع الآخرين فلا يمكن إذًا أن يصبح أي أحد إنسانًا خارج علاقات المساواة. ألا تطلب منا آرندت أن نعد «الكائن الإنساني» مهمة أو تأثير هذه المساواتية؟ في الواقع، إن لم يكن هناك من مساواة فلا أحد إنسان. إن كانت المساواة تقرر الإنسان فما من إنسان يمكنه أن يكون إنسانًا وحده وإنما مع الآخرين فحسب، وفي ظل الشروط التي تبقي التعددية الاجتماعية في مساواة فحسب[64].

مهم بلا شك في أن نلحظ إغفالها فكرة «الانتماء» التي تملي كتابتها حول «الأمة» في الثلاثينيات والأربعينيات، كما يبدو مع حلول محاكمة آيخمان وظهوره على الساحة العامة. يبدو أن فكرة التعددية تحل محل فكرة الأمة

(63) Ibid., p. 301.

(64) في النهاية، إذًا، أود أن أشير إلى أن جزءًا مما تفعله آرندت في هذه المقالة هو تعريف هذه الحقوق مع الضمانة. بكلمات أخرى، إنها تقدم وتؤدي بلاغة التعريف بأسلوب مضمون. على الرغم من أنها ليست بمنظِّرة للقانون الطبيعي، تعِدّ آرندت - بل حتى تحدد - شروط حياة الإنسان التي تسبق أي شكل معين من الحكم والقانون وتشترطه مسبقًا. هي لا تبني رأيها على مبادئ سابقة، بل تضعه في سياق مخاطبة مع جمهورها. هكذا تسعى بلاغتها إلى تمثيل العلاقة الاجتماعية التي وصفتها. علاوة على ذلك، في إعداد هذه الشروط هي تُبعد صيغة المتكلم «أنا». لا تكتب آرندت هذا النص كـ «أنا»، شخص ما بمنظور فرد. حين يظهر ضمير ما، فإنه «نحن»، لكن من هي هذه الـ «نحن»؟ بصفتها مَن ولمَن هي تتحدث؟ هل تمثِّل «نحن» ما أو تستدعي واحدة حين تدعي، «نحن لم نولد متساوين: نحن نصبح متساوين كوننا أعضاء في مجموعة اعتمادًا على قوة قرارنا لنضمن لأنفسنا حقوقًا متساوية على نحو مشترك»؟ يُنظر: Ibid., p. 301.

التي لا تنتمي إلى أي أرض وأي دولة وفي التزامها المساواة تقاوم الانغماس في القومية. إن التعقيد غير القابل للاختزال لليهود كونهم شعب يجعل الدفاع عن «الأمة» لمدة طويلة أمرًا صعبًا، فتحوّل آرندت انتباهها إلى أشكال العيش في خلاف واختلاف. إن استمرت فكرة الانتماء مثمرةً لها في الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، فيبدو أنها استبدلتها بالفعل بفكرةٌ أكثر لا تضامنية للتنظيم السياسي في كتابها **عن الثورة** (*On Revolution*) (صدر في عام 1962)، حيث تثني على «نظام المجالس المحلية» في الثورة الفرنسية، مفهومًا بوصفه تبنيًا منظمًا عفويًا للمبدأ الفدرالي. على نحو مماثل، إن فدرالية ماديسون (James Madison) التي احتفظت بسلطة الولايات المكوِّنة لها لكنها أخضعتها، استمدت قوة مشرعِنة من الولايات، لكنها أبطلت سيادتها من خلال السلطة الفدرالية. من منظور آرندت «كان النظام الفدرالي البديل الوحيد لمبدأ الدولة - الأمة» في الثورة الأميركية[65].

يصعب تخيل الآمال التي استثمرتها آرندت في السلطة الفدرالية. كانت طريقة لمأسسة مساواة لم توهن السيادة القومية فحسب، بل أدت بها في نهاية المطاف إلى إهمال فكرة «الأمة». إن المساواة لا تكفل الأنطولوجيا الاجتماعية للإنسان فحسب، بل تكفل وفقًا لآرندت الإمكانية السياسية لفدرالية مابعد قومية أو إطارًا جديدًا أو أكثر فاعلية لحقوق الإنسان. في حال لم يكن الكيان السياسي الذي من شأنه أن يضمن الحقوق هو الدولة - الأمة فلن يكون فدرالية أُبطلت السيادة فيها من طريق توزيع سلطتها أو إطارًا لحقوق الإنسان من شأنه أن يكون ملزمًا لهؤلاء الذين أنتجوا أحكامه بشكل جماعي. إن الفدرالية هي ما تخيلته - ربما بسذاجة - لليهود في أوروبا في أواخر الثلاثينيات، الذي هو السبب في أنه يمكن الجيش اليهودي أن يمثل «أمة» اليهود من دون أن يكون له دولة أو أرض بوصفه الافتراض المسبق لكيان الأمة. كان هذا ما تخيلته أيضًا في عام 1948 لليهود والفلسطينيين، على الرغم من تأسيس دولة إسرائيل على الوعود القومية ومزاعم السيادة اليهودية. قد تكون مخطئة لسذاجتها في

---

(65) Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Penguin, 1990), p. 166.

كلتا الحالتين، لكن سيكون علينا إذًا أن نفسر أيضًا عمق تنبؤاتها في إلحاحها مثلما دأبتْ: تكرار انعدام الجنسية ودوام العنف. إن لم تكن تكنّ الحب للشعب اليهودي كما ادعى شوليم، فلربما كان ذلك بسبب تعاملها - كونها لاجئة يهودية - مع تاريخ التهجير والمنفى بشكل جدي، وتحوله إلى أساس التزامها الحاسم المهمة الصعبة لتأمين الحقوق لعديمي الجنسية من دون إحياء الدولة - الأمة والطرد الطقوسي الخاص بها. هي تكتب كونها يهودية معنية بمطالبات اللجوء، ولأنها معنية بهذه المطالبات بصورة محددة لا يمكن قصر تحليلها على اليهود (إن لم أكن لنفسي، من سيكون لي؟ إن لم أكن إلا لنفسي، فمن أنا؟). لا يمكن قصر الحقوق والعدالة على اليهود أو على أي نمط انتماء محدد دينيًا كان أم ثقافيًا، وهذه المناقشة عينها قد صيغت استنادًا إلى الفكر اليهودي.

إن نقدها الفاشية الألمانية والنزعة القومية زج بها في سياسة لا تركز على وطن يهودي، بل على حقوق عديمي الجنسية. إن كان ذلك يهوديًا فإنه شتاتي، ومع أنها لا توضح هذا الموقف في تعاملها مع شوليم، لكن ربما يمكننا مع هذا أن نراه قائمًا في ما تكتب. إن كانت تجادل من أجل وطن وانتماء، فإن ذلك ليس لهدف إنشاء كيان سياسي استنادًا إلى روابط الولاء الراسخة، نظرًا إلى أن الكيان السياسي كي يصبح شرعيًا يجب أن يكون قائمًا على أساس المساواة. هذا الأخير هو الضمان الوحيد الذي في وسعها أن تراه ضد انعدام الجنسية المتكرر ومعاناته. على الرغم من أن الانتماء هو شرط لحياة الإنسان فلا يمكنه أن يعمل بوصفه أساسًا شرعيًا لكيان سياسي. انطلاقًا من هذه المفارقة العويصة، تطور آرندت ممارسة نقدية تدخل فئة «الشعب اليهودي» وتفترق عنها كما توضح المطالب المتضاربة والمتقاربة للانتماء والكونية. في حال كانت مفكرة يهودية تأتي لتعارض الطرد الذي أصاب الأقليات كلها، فإن هذا نوع مختلف من السعي اليهودي إلى العدالة، مختلف عن ذاك الذي يجد تمثيله بالضرورة في المحاكم الإسرائيلية. سيكون موقفًا لا يكونِن اليهودي لكنه يستفيد من الظروف التاريخية للتهجير لمعارضة معاناة انعدام الجنسية في كل حالة.

تقدم آرندت مجموعة من الموارد النظرية المختلفة إلى حد كبير عن هؤلاء الذين يبدأون تحليلهم السياسة المعاصرة من خلال الاستعانة بفكرة السيادة. بدلًا من ذلك، تتخذ آرندت انعدام الجنسية كونها نقطة انطلاق لها، حالة ليست مرتبطة فعليًا أو شكليًا بمشكلة السيادة بصورة دائمة. في الواقع، سعت رؤيتها المفدرلة من أجل فلسطين إلى التغلب على انعدام الجنسية من خلال إفناء السلطة السيادية. على الرغم من أن هذه المقترحات التي صيغت في عامي 1946 و1947 سبقت عملها حول حقوق عديمي الجنسية في أصول التوليتارية (1961)، إلا أنها أدركت في ذلك الحين أن طرد السكان المتكرر والمدمِّر من الدولة - الأمة ينتج أزمة تتطلب إعادة تفكير في القومية والدولة - الأمة. كذلك دل استبصارها على أن اللاجئين من ألمانيا النازية كانوا جزءًا من مجموعة أكبر من عمليات طرد تاريخية استلزمت أن تفهم في خصوصيتها وتشابهها البنيوي. من خلال الإصرار على أن انعدام الجنسية هو الكارثة السياسية المتكررة للقرن العشرين (التي تتخذ اليوم أشكالًا جديدة في القرن الواحد والعشرين لم يكن لها أن تتنبأ بها)، ترفض آرندت أن تسبك قالبًا ميتافيزيقيًا لـ «الحياة العارية». هؤلاء الذين سلبوا من الحقوق هم مسلوبون فعليًا: لم يُطرحوا من الدولة المدينية (polis) إلى عالم لا سياسي (أي للسماح للفكرة الكلاسيكية حول الدولة المدينية بتقرير العلاقات السياسية كلها). يتم إبقاء عديمي الحقوق وعديمي الجنسية في ظروف من العدم السياسي، ولا سيما بواسطة أشكال القوة العسكرية. وحتى حين تدمَّر حيواتهم تبقى هذه الوفيات سياسية. في الواقع، تكتب آرندت بشكل واضح للغاية في **أصول التوليتارية** أن «حالة الطبيعة» الظاهرية التي يُختزل إليها الأشخاص المهجرون وعديمو الجنسية ليست طبيعية أو ميتافيزيقية البتة، بل هي اسم الشكل السياسي للعدم بصورة خاصة.

الفصل السادس

مآزق التعددي
التعايش والسيادة عند آرندت

إني أقترح النظر في ظهور فكرة التعايش هذه في محاكمة آيخمان (مع أنني لا أزعم أنها الحالة الأولى)، حيث توجه آرندت في لحظة واحدة في الأقل في ذلك النص اتهامًا ضده بأنه ورؤساءه اعتقدوا أن في وسعهم اختيار الذين يعايشونهم على الأرض. إنها عبارة مثيرة للجدل نظرًا إلى أن الصوت الذي توجِّه عبره الاتهام هو صوتها وليس صوتها، لكن ما أريد التشديد عليه في البداية هو القناعة الضمنية الراسخة أنه لا يجوز لأي منا أن يكون في موقف اتخاذ خيار كهذا، أنّ أمرَ الذين نعايشهم على الأرض إنما معطى لنا، قبل الاختيار وقبل حتى أي عقد اجتماعي أو سياسي. في الحقيقة إذا سعينا إلى الاختيار، حيث ليس هناك من خيار، فنحن نحاول تدمير شروط حياتنا الخاصة الاجتماعية والسياسية. في حالة آيخمان، كانت محاولة اختيار الذين يعايشهم على الأرض محاولة صريحة لإبادة جزء معين من السكان، وكذلك ممارسة الحرية التي أصر عليها كانت إبادة جماعية. في حال كانت آرندت على حق فليس الأمر في أنه لا يجوز لنا اختيار الذين نعايشهم على الأرض فحسب، بل يجب علينا الحفاظ على الطابع غير الاختياري للتعايش التعددي الشامل وتأكيده بصورة فاعلة: نحن لا نعيش مع هؤلاء الذين ما اخترناهم قط ولا نشعر تجاههم بأي إحساس اجتماعي بالانتماء فحسب، بل نحن ملزمون أيضًا الحفاظ على هذه الحيوات وهذه التعددية التي يشكلون جزءًا منها. بهذا المعنى تظهر المعايير السياسية والفروض الأخلاقية الملموسة من الطابع غير الاختياري لأنماط التعايش هذه.

سأعود إلى هذا المفهوم المهم في وقت لاحق، لكن يمكن المرء أن يرى بالفعل أنه على النقيض من الفكرة التي تفترض باليهود بوصفهم شعبًا «مختارًا» أن يأتوا بالقيم المستنيرة إلى باقي العالم، تلقي آرندت بنفسها مع اللامختار بحجة

أن اللامختارية هذه هي أساس تعايشنا على الأرض. إن فكرة التعايش خاصتها تتمخض بطرائق معينة عن تفكير في حالة منفاوية وعلى نحو أكثر تحديدًا الحالة المنفاوية لليهودية. استُخدم وضعها كونها لاجئة على نحو غريب ضدها حين لم تنل تقاريرها التي أصدرتها من القدس حول تكتيكات بناء الأمة (Nation-building) عن المحاكمة إعجاب الصهيونيين. في الواقع، كانت بطبيعة الحال متهمة بإساءة فهم أهمية محاكمة آيخمان لأنها كانت يهودية ألمانية غادرت أوروبا إلى نيويورك، مضحية بالعضوية في دولة إسرائيل، ما كان سينصّبها عضوًا في المجتمع. كوني شخصًا في الغالوت يرفض مثال الوطن لنفسه، لم يكن لها «الحق» في الحكم على ما حدث في المحاكم الإسرائيلية. ومع هذا، ماذا لو كانت حالتها الشتاتية أساسية لتطوير سياستها وكان ما اقترحته في الواقع هو مجموعة من القواعد الشتاتية كأساس لدولة ثنائية القومية في إسرائيل؟[1] إن اقتراحًا كهذا يربك الفهم التقليدي لـ «الوطن» و«الشتات»، لكنني أعتقد أن هذه كانت وجهة نظرها بالتحديد: ليس ممكنًا الحصول على وطن لليهود حصرًا على أرض بسكان فلسطينيين، وليس ممكنًا القيام بذلك فحسب، ولا سيما بالنظر إلى طرد مئات آلاف الفلسطينيين من أراضيهم في عام 1948.

إن إصرار آرندت على هذه النقطة يوافق اهتمامها السياسي المتواصل بانعدام الجنسية الذي شكّل واحدًا من أهم أسس نقدها للدولة – الأمة. لم تكن متنبهة إلى أن اليهود الأوروبيين سواء الذين تمت إبادتهم في الحرب العالمية الثانية أو الذين يتدبرون البقاء في قيد الحياة قد صُيّروا عديمي الجنسية في ظل النظام النازي وبعد الحرب فحسب، بل إلى أن هذا الوضع قد بدأ سابقًا في القرن العشرين وشكّل طقسًا حقيقيًا للطرد نفذته الدولة – الأمة مرة بعد أخرى. إن إصرارها على عدم وجود دولة يمكن أن تمثل قومية واحدة في العصور الحديثة نشأ من فهمها أن أي دولة تسعى إلى مجانسة سكانها ستضطر إلى طرد أو نقل أجزاء من سكانها، ما يعرض الأقليات القومية إلى الخطر الشديد، حيث يمكن

(1) Edward W. Said, *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994* (London: Vintage, 1994).

بأمر من الدولة أن يُحوَّلوا لاجئين. في هذه الحالة كما في غيرها، اعتقدت أن مطالبات عديمي الجنسية يجب أن تسود فاضحة عدم قابلية استمرار الدولة الأمة ويجب أن تفرض بالقوة تشكيلًا سياسيًا على غرار الفدرالية وأشكالًا سياسية مماثلة من شأنها أن تحرر تعددية السكان الدائمة. قدّرت التطلع الفدرالي للثورة الأميركية وكتبت صراحة عن مساهمة ماديسون في عن الثورة. كانت هذه حالة أخرى تشكل فيها التعددية والتعايش القاعدة الغالبة في فهمها لكيفية تشكيل الدولة بطرائق تنقض انعدام الجنسية وتستوعب تجانس سكانها. ومع الاعتقاد الشائع أن إنهاء النظام النازي والتعرض لفظائعه الوحشية استلزم اعتناق الصهيونية السياسية بوصفها السَبيل الوحيد لتلقَي اليهود الحماية التي يحتاجونها ويستحقونها، رأت آرندت أن الأمر الصريح الآتي من التشكيل التاريخي الفظيع لعنف الدولة والإبادة الجماعية للاشتراكية القومية، كان وجوب عدم تشكيل أي دولة على أساس القومية الواحدة أو الدين الواحد ووجوب بقاء حقوق عديمي الجنسية الأسمى إلى الأبد. شعار بديل إذًا: انعدام الجنسية - ليس مرة أخرى!

أشرتُ حتى الآن إلى عدد قليل من الطرائق التي كان فيها انخراط آرندت في الشروط التاريخية واللاهوتية لليهودية مهمًا لتبنيها ثنائية القومية ونقدها الصهيونية السياسية. مع نهاية هذا الفصل آمل أن أكون قد غطيت النقاط التالية: (1) مفهوم للتعايش ينشأ جزئيًا من حالة المنفى؛ (2) قرابة مع الصيغة البنيامينية للمشيحانية التي قدمت بديلًا متميزًا للتطور التاريخي التقدمي الكاشِف (موقف شوليم النهائي) من خلال إعطاء الأولوية لطابع «التيه» و«التبعثر» للحياة اليهودية (متناغم مع روزنزويغ كذلك) ولمركزية التذكر؛ (3) بقدر ما هي مبعثَرة وشتاتية تصبح الحياة اليهودية معنية بالعلاقة الأخلاقية مع غير اليهودي ويصبح التعايش بالنسبة إليها ليس ضرورة تاريخية فحسب، بل مهمة أساسية للأخلاق اليهودية؛ (4) علاقة بين الأخلاق اليهودية وكانط متأثرة بشكل عميق بعمل هيرمان كون ومدرسة ماربورغ للكانطية الجديدة. لم تكن العلاقة الخاصة بين الديانة اليهودية والفكر الفلسفي الألماني هي ما أكدها كون وما تناولتها آرندت بطرائق جديدة فحسب، بل فكرة الحكم التأملي الكانطية التي لم تعتمد على أي سلطة خارجية لشرعنتها وكانت مستقبلية في توجهها. إن تأمل وجهات نظر الآخرين (التي اتُهم

آيخمان بعجزه عن القيام بذلك) لم تكن فكرة متضمنة في بعض صيغ الأمر القطعي[2] (Categorial Imperative) فحسب، بل تلاقت أصداؤها أيضًا مع المطلب الأخلاقي للتفاوض بصدد العلاقة الغيرية، العلامة الفارقة لكوزموبوليتية[3] يهودية محددة. أخيرًا، (5) أسّس الظرف التاريخي للاجئ، الذي كان ظرفَ آرندت مع عدد لا يحصى من اليهود الألمان، منظورًا نقديًا حول الدولة – الأمة. إن العلاقة البنيوية بين الدولة – الأمة وإعادة إنتاج عديمي الجنسية، أدت بها إلى معارضة تشكيل أي دولة تسعى إلى خفض أو رفض عدم تجانس شعبها، بما في ذلك تأسيس إسرائيل على مبادئ السيادة اليهودية.

في ما يلي أرتئي أن نعود إلى دراسة آرندت لمحاكمة آيخمان وهي المسألة التي بحثها بدقة كثير من العلماء من الاتجاهات المختلفة[4]. وهدفي هو أن أبين، وفقًا لآرندت، كيف لعملية التفكير عينها أن تلزمنا سلفًا فهمًا معينًا للتعايش. إن عجز آيخمان عن التفكير والمرتبط بالعجز عن ممارسة الحكم المستقل هو حاسم لتفسيرها كيف أمكنه ابتكار سياسة الإبادة الجماعية وتنفيذها. إن الروابط، ومنذ البداية، غير واضحة بأي معنى من المعاني، وإن آرندت نفسها تزيد الأمر سوءًا حين تبالغ بعض الأحيان في رسم خط بين التفكير والفعل. ومع أن هذا ليس كل ما جادلت فيه، إلا أنه جزء من الجدال الذي جدّت فيه. سينظر المبحث الأول من هذا الفصل في هذه العلاقة بين التفكير والتعايش لفهم التوترات بين وجهات نظر آرندت في التعددية والسيادة، لكن أيضًا لتوضيح الأهمية الفلسفية والسياسية للتعددية في نظرها. على الرغم

---

(2) الأمر القطعي: هو ما أطلقه كانط على القانون الأخلاقي العام، حيث يخبرنا الأمر القطعي في صيغته الأساسية بما نفعله وفقًا لقاعدة أخلاقية (Madim) يمكن أن تصبح في الوقت نفسه قانونًا عامًا أوكليًا، والأمر المطلق هنا نقيض الأمر الشرطي (Hypothetical injunction) الذي لا يدفعنا إلا إلى غاية معينة (أحمد عبد الحليم عطية، **كانط وأنطولوجيا العصر**، سلسلة أوراق فلسفية؛ 1 ([بيروت: دار الفارابي، 2010])، ص 301). (المترجم)

(3) كوزموبوليتية: الكوزموبوليس مدينة يتألف سكانها من عناصر اجتمعت من أرجاء العالم المختلفة (**المورد**). والكوزموبوليتية تعني العالمية التي هي نقيض القومية والمحلية الضيقة. (المترجم)

(4) Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem* (Berkeley: University of California Press, 2001).

من معارضة آرندت للمفاهيم السيادية للأمة والدولة، يبدو أنها تبقي مكانًا للسيادة في تفسيرها الحكم. هكذا يبرز السؤال: ما الذي سيتضمنه تفسير أكثر شمولًا واتساقًا للتعددية، ولا سيما إذا أراد الشخص أن يطعن في الحكم بوصفه ممارسة راديكالية مطلقة وسيادية للحرية؟ ليس هذا الأخير بأمر بسيط لكنّ له في رأيي آثارًا سياسية مباشرة لإعادة النظر في حياة الجسد التي لا تختلف عن حياة العقل. في المبحث الثاني نتوجه إلى دراسة نقدها الدولة - الأمة بوصفه معاديًا للتمثيل السياسي للتعددية، ونرى أيضًا كيف تنعكس تعليقاتها المنشورة حول اليهودية وإسرائيل على هذه الرؤية وتوسعها.

ضد آيخمان: صوت آرندت وتحدي التعددية

إن التفكير لموضوع يصعب تتبعه في ما يتعلق بعمل آرندت نظرًا إلى أن العمل هو بالتأكيد مثال على التفكير، بل حتى مثال على انشطار معين للذات من دونه يكون التفكير مستحيلًا. لكن العجز عن التفكير هو بالتحديد اسم الجريمة التي ارتكبها آيخمان. قد نعتقد بادئ الأمر أنها طريقة مخزية لوصف جريمته، لكنني آمل أن أبين أن عاقبة عدم التفكير قاتلة بالنسبة إلى آرندت، أو يمكن أن تكون كذلك بالتأكيد. بالطبع، قد يكون أول ردة فعل على ادعاء ساذج ظاهريًا كهذا، أن آرندت تغالي في تقدير قوة التفكير، أو أنها تتمسك بتفسير للتفكير على درجة عالية من المعيارية لا يتوافق مع أنماط التأمل المختلفة والتمتمة الذاتية والثرثرة الصامتة التي تتخذ ذلك الاسم. آمل أن أنظر في هذه المشكلة في ما سيأتي، ولا سيما في ضوء مفهومها للذات والنشاط الاجتماعي. في الوقت الحالي، أود التشديد مع ذلك على أهمية **آيخمان في القدس**، الذي هو في الأصل سلسلة كتبَتها لمجلة **النيويوركر** في عام 1963[5]، حول الكثير من الأسئلة الفلسفية الأكثر أهمية التي شغلتها في السنوات اللاحقة: ما هو التفكير؟ ما هو الحُكم؟ بل حتى ما هو الفعل؟ لكن الأكثر أساسية ربما، من أنا ومن نحن؟

(5) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Twentieth-Century Classics, Rev. and enl. ed. (New York: Penguin Books, 1994).

كما أشرت سابقًا، وافقت آرندت على الحكم النهائي للمحاكمة، أي على وجوب الحكم على آيخمان بالإعدام، لكنها جادلت في الاستدلال المنطقي الذي قُدِّم في المحاكمة، علاوة على مشهد المحاكمة ذاته. رأت أن المحاكمة كانت بحاجة إلى التركيز على الأفعال التي ارتكبها، الأفعال التي تضمنت وضع سياسة الإبادة الجماعية. على غرار يوسال روغات (Yosal Rogat) من قبلها، لم تعتقد أن تاريخ معاداة السامية أو حتى خصوصية معاداة السامية في ألمانيا يمكن أن تحاكَم[6]. عارضت أن يُعامل آيخمان معاملة كبش فداء؛ وانتقدت بعض أساليب إسرائيل في استخدام المحكمة لإنشاء وشرعنة سلطتها القانونية الخاصة وتطلعاتها القومية. رأت أن المحاكمة أخفقت في فهم الرجل وأفعاله. فلم يوجدْ هذا الرجل ليمثل النازية أو كل نازي، وهو لا يعدّ الفرد المَرَضيّ المطلق. يبدو الادعاء العام غير مهتم بأن هذين التفسيرين كانا متعارضين أساسًا. رأت أن المحاكمة استلزمت نقدًا لفكرة الذنب الجمعي، لكنها استلزمت أيضًا تأملًا أوسع حول التحديات المحددة تاريخيًا للمسؤولية الأخلاقية في ظل الدكتاتورية. في الواقع، ما تخطِّئ آيخمان فيه كان عجزَه عن أن يكون نقديًا للقانون الوضعي، أي عجزه عن الابتعاد من المتطلبات التي فرضها القانون والسياسة عليه؛ بعبارة أخرى خطَّأته لطاعته، لافتقاره البعد النقدي أو لعجزه عن التفكير. لكن، زيادة على ذلك، هي تخطّئه لعجزه أيضًا عن الإدراك أن التفكير يورط الفاعل في نشاط اجتماعي أو تعددية لا يمكن تقسيمها أو تدميرها من خلال أهداف مسببة للإبادة الجماعية. في رأيها، ما من كائن مفكِّر في إمكانه أن يخطط لإبادة جماعية أو يرتكبها. بالطبع، يمكن أن يكون لديهم مثل هذه الأفكار حيث يصوغون وينفذون سياسة إبادة جماعية كما فعل آيخمان بصورة واضحة، لكن كما ترى هي، فإن حسابات كهذه لا يمكن أن تسمى تفكيرًا. قد نسأل، كيف يورط التفكير كل «أنا» مفكِّرة بوصفها جزءًا من «نحن» في تدمير جزء ما من تعددية حياة الإنسان لا في تدمير ذات الفرد فحسب، المفهومة بوصفها مرتبطة بشكل جوهري بتلك التعددية، بل في تدمير

(6) Yosal Rogat, *The Eichmann Trial and the Rule of Law*, Contribution to the Discussion of the Free Society (Santa Barbara, Calif.: Center for the Study of Democratic Institutions, 1961).

الشروط المحددة للتفكير ذاته؟ أسئلة عدة تكثر: هل للتفكير أن يُفهم كونه عملية نفسية أو الأحرى كونه شيئًا يمكن وصفه وصفًا وافيًا، أو هل التفكير في منطق آرندت هو ممارسة حُكم من نوع ما بصورة دائمة وبهذا يورَّط في ممارسة معيارية؟ إن كانت الـ «أنا» التي تفكر جزءًا من الـ «نحن»، وإن كانت الـ «أنا» التي تفكر ملتزمة الحفاظ على تلك الـ «نحن»، فكيف لنا أن نفهم العلاقة بين الـ «أنا» والـ «نحن»، وما الآثار المحددة المترتبة عن المعايير التي تحكم السياسة وتحكم بصورة خاصة العلاقة النقدية بالقانون الوضعي التي ينطوي عليها التفكير؟

يجد كتاب آرندت خطأ في كل مدونة قانونية قائمة تؤثر في المشهد. إنها لا تختلف مع طريقة توصل المحاكم الإسرائيلية إلى قرار إعدام آيخمان فحسب. هي تنتقد آيخمان نفسه لصوغه وإطاعته مجموعة فاسدة من القوانين. لذا إنه على مسافة ما من القانون الوضعي تكتب هي، مجسدة شيئًا ماقبل قانوني، منظورًا أخلاقيًا ينبئ بعملها اللاحق حول الحكم. إحدى السمات البلاغية لكتابها حول آيخمان هي احتدامها مرة تلو أخرى في مشاحنة مع الرجل ذاته. في الغالب، تقدم تقريرًا حول المحاكمة والرجل في صيغة الغائب، لكن هناك لحظات تخاطبه فيها مباشرة، ليس في المحاكمة، بل في نصها. إحدى هذه اللحظات حين ادعى آيخمان أنه في تنفيذ الحل الأخير كان يتصرف عن طاعة وأنه استخلص هذا المبدأ الأخلاقي تحديدًا من قراءته لكانط.

يمكننا أن نتخيل كم كانت هذه اللحظة مخزية على نحو مضاعف بالنسبة لآرندت. كان بالتأكيد سيئًا بما يكفي صوغُه أوامرَ الحل النهائي وتنفيذه إياها، لكن أن يقول، كما فعل، أنه عاش حياته كلها وفقًا لتعاليم كانط، مضمنًا ذلك إطاعته للسلطة النازية، فهذه كانت مبالغة كبيرة. استند إلى «الواجب»، محاولًا شرح صيغته الكانطية. تكتب آرندت: «كان ذلك فظيعًا إن حكمنا بحسب الظاهر، وغير مفهوم أيضًا، حيث إن فلسفة كانط الأخلاقية مرتبطة بشكل وثيق بمَلكة الحُكم الخاصة بالإنسان التي تستبعد الطاعة العمياء»[7]. يناقض آيخمان

---

(7) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pp. 135-136.

نفسه بينما يشرح التزاماته الكانطية. من ناحية أولى هو يوضح: «ما قصدته بتعليقي حول كانط هو أن مبدأ الإرادة الخاصة بي يجب أن يكون دائمًا على نحو يمكن أن يصبح معه مبدأ للقوانين العامة»[8]. ومع هذا هو يقر أيضًا بأنه ما إن كُلف مهمةَ تنفيذ الحل النهائي، توقف عن العيش وفقًا لمبادئ كانط. آرندت تضع ثانية وصفه ذاتَه: «ما عاد هو «سيّد أفعاله الخاصة» و[...] «ما كان في مقدوره أن يغير أي شيء»»[9]. حين يعيد آيخمان، في خضم شرحه المشوَّش، صوغ الأمر المطلق بهذا الشكل يتعين على المرء التصرف بطريقة كان الفوهرر[10] (Führer) سيوافق عليها أو كان هو نفسه سيقوم بها، تقدم آرندت ردًا سريعًا كما لو أنها تقدم اعتراضًا صوتيًا مباشرًا صريحًا عليه: «بالتأكيد، لم يقصد كانط أن يقول أي شيء من هذا القبيل إطلاقًا؛ على العكس، بالنسبة إليه كان كل شخص مشرِّعًا في اللحظة التي يبدأ فيها بالتصرف؛ من خلال استخدام «العقل العملي» يجد الفرد المبادئ التي يمكن ويجب أن تكون مبادئ القانون»[11].

تقدم آرندت هذا التمييز بين العقل العملي والطاعة في **آيخمان في القدس** في عام 1963، وبعد سبعة أعوام لاحقة تبدأ بمجموعة مؤثرة من المحاضرات حول فلسفة كانط السياسية في النيو سكول للبحوث الاجتماعية في مدينة نيويورك. بطريقة ما، يمكننا أن نفهم الكثير عن عمل آرندت اللاحق، متضمنًا ذلك عملها حول الإرادة والحُكم والمسؤولية، كمناظرة ممتدة مع آيخمان حول القراءة الصحيحة لكانط، هو جهد تواق لاستعادة كانط من التفسير النازي ومن أجل حشد موارد نصه تحديدًا ضد مفاهيم الطاعة التي دعمت بشكل غير نقدي مدونة قانونية جنائية ونظامًا فاشيًا. ما عدا ذلك، ربما تجدر الإشارة إلى أن دفاع آرندت عن كانط من شأنه أن يتناقض مع مقالة لاكان (Jacques Lacan) «كانط مع ساد» «Kant avec Sade»، حيث ثمة سادية معينة تُفهم بوصفها ممارسة

(8) Ibid., p. 136.

(9) Ibid., p. 136.

(10) الفوهرر: كلمة ألمانية Führer تعني القائد وقد صارت لقبا اختص به هتلر. (المترجم)

(11) Ibid., p. 136.

من الأمر المطلق نفسه[12]. ومع هذا، وبشكل لافت، لا تستعين آرندت بالأمر المطلق، بل الأحرى بالحكم الجمالي (بالحكم التأملي على وجه التحديد) وتجادل أن مفهوم الحكم العملي هو الشكل الأجدى نفعًا لإعادة صوغ سياسة ما بعد الحرب. في الوقت نفسه، سيكون مهمًا أن نفهم تحالف آرندت مع كانط على أنه استمرار لإخلاص هيرمان كون لكانط وللإمكان الدائم للفكر اليهودي الألماني[13].

يزخر **آيخمان في القدس** بالكثير من الرموز والأصوات، حيث تتخذ آرندت نفسها الكثير من المواقف، ليست هذه المواقف كلها متوافقًا بعضها مع بعض. لقد نُزعت مقترحاتها الوحيدة من السياق في تاريخ تلقي ذلك النص، لكن إذا تابع المرء إيقاع النص وتنافره الداخلي يمكنه أن يرى أن آرندت تحاول صوغ موقف من التعقيد والتناقض المعتبر. على سبيل المثال، توافق آرندت على شرعية المحاكم الإسرائيلية للبت في مصير آيخمان بالإشارة إلى أنها أول مرة منذ عام 70م، حيث يكون اليهود فعلًا في موقف محاكمة أولئك الذين اضطهدوهم[14]. ومع هذا تتساءل صراحة إن كان يمكن الضحايا الذين هم المدّعون أيضًا، أن يكونوا منصفين أيضًا كما القضاة. إن كان للفظائع النازية أن تُفهم على أنها «جرائم ضد الإنسانية»، فيبدو أنه يجب للمحاكم الدولية المحايدة أن تحكم في القضية.

في النهاية، لدى آرندت ثلاث شكاوى رئيسة ضد القرار: «مشكلة ضعف العدالة في محكمة المنتصرين؛ تعريف سليم لـ «الجريمة ضد الإنسانية»؛ وتمييز واضح للمجرم الجديد الذي يرتكب الجريمة»[15]. لأنه مثير للاهتمام، وحتى غريب ربما، اعتقاد آرندت أن المحكمة عجزت عن فهم الشخص

---

(12) Jacques Lacan, «Kant avec Sade,» dans: Jacques Lacan, *Écrits II*, Points: Sciences humaines; 21, édition abrégée (Paris: Éditions du Seuil, 1971).

(13) Hermann Cohen, *Reason and Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*, Translated by Eva Jospe (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1993).

(14) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 271.

(15) Ibid., p. 274.

المجرم، فهي تستغل كل فرصة لتذكّرنا أنه يمكن عدُّ الأفعال مجرمة، لا الأشخاص (فشخصياتهم ليست تحت المحاكمة) ولا الشعوب (كونهم جماعة لا يمكن عدّهم مذنبين بسبب أفعال صريحة ارتكبها أشخاص فرادى). هي تبحث إن كان العرف القانوني الذي يَعتقد بضرورة وجود «نية» واضحة للمجرم في ارتكاب الجرم ذا صلة بقضية آيخمان. هل يمكننا القول إن آيخمان كانت له «نيات»؟ إن لم يكن لديه تصور للجرم، فهل يمكن القول إنه ارتكب الجرم عمدًا؟ يبدو أننا لا نستطيع الاستعانة بنياته أو الأحرى بأي سمة نفسية لهذا الشخص، ليس ذلك لأن للتضليل المتعمَّد بعض الفاعلية المستمرة فحسب (إذ لا يمكننا تتبع ما تعنيه أفعاله أو ما تفعله بدوافعه الصريحة بمفردها)، بل لأنه ينتمي إلى ضرب جديد من الأشخاص الذين يستطيعون تنفيذ القتل الجماعي من دون نيات صريحة. بكلمات أخرى، يمكن الآن أن يكون بعض الأشخاص قد تحوّل تاريخيًا إلى أدواتِ تنفيذ، وفقد القدرة على ما سمته تفكيرًا. إن المشكلة بالنسبة إليها هي بطريقة ما مشكلة سياسية وفلسفية معًا: كيف صار الأشخاص اليوم يتشكلون بطريقة لا يظل التفكير فيها، المفهوم بوصفه ممارسة معيارية للحكم، ممكنًا لهم أو بواسطتهم؟ هي ترفض التفسير النفسي: في نظرها هو ليس بمنحرف ولا سادي، لكنه ببساطة يتصرف من دون حُكم، يصوغ وينفذ قانونًا وحشيًا قد أصبح طبيعيًا ومطبّعًا. ما كانت جريمته في النتيجة وفقًا لآرندت؟ عجزَ عن التفكير؛ عجزَ عن الحكم؛ الأحرى، عجزَ عن استخدام «العقل العملي» بالمعنى الدقيق الذي وصفه كانط وأوجبه. واقع الحال، أن آيخمان عجز عن أن يصبح كانطيًا بقدر ما ادعى أنه كان كذلك.

في ختام هذا النص المشحون بكثافة، ثمة مجموعة من المقاطع الفضولية تخاطب فيها آرندت آيخمان بصيغة المخاطب وتدلي عبر صوتها بالحكم النهائي. إن الحكم الذي تصدره هو حكم تدّعي أنه كان للقضاة في القدس أن يصدروه لو اتفقوا على توضيحه أو إظهار «عدالة ما قد جرى في

القدس»[16]. في الواقع حتى العبارة تشير إلى اعتقادها أن العدالة قد تحققت، لكن هذه العدالة لم يتم إظهارها أو عرضها بصورة صحيحة، حيث يصبح الاستدلال المنطقي وراء الحكم واضحًا علنًا. إنها تستهل الفقرة قبل إدلائها تمامًا بصوتها في الحكم الصادر بالإصرار على أنه حين يكون إثبات النيات غير ممكن (وهي حالة آيخمان بحسب اعتقادها)، يجب أن يظل ممكنًا الفهمُ أن الجريمة ارتُكبت. وفي المعاقبة على الجريمة، هي ترفض خيار الانتقام، مؤكدةً أننا «نحن نرفض ونعدها همجية، المقترحات بـ «أن جريمة كبرى تسيء إلى الطبيعة، فتصرخ الأرض ذاتها طلبًا للثأر؛ أن الشر ينتهك الانسجام الطبيعي الذي لا يمكن استعادته إلا بالجزاء؛ أن مجموعًا معتدى عليه يدين للنظام الأخلاقي بواجب معاقبة المجرم»»[17]. هذه الآراء الأخيرة مقتبسة من مقالة يوسال روغات (Yosal Rogat) المطوَّلة، «محاكمة آيخمان وحكم القانون» «The Eichmann Trial and the Rule of Law» المنشورة في عام 1961[18]. في ذلك النص، يوضح روغات أن هذه المواقف تنتمي إلى «نظرة أقدم»، بل حتى إلى «أثر بالٍ قبَليّ منذر»[19]؛ إنها «تتقدم زمنيًا على أنماط الفكر الحديثة كلها» و«تضغط بالسلطة والوصايا التقليدية على الضمير الفردي؛ وبروابط الجماعة على الالتزامات الفردية؛ الواجبات الاجتماعية بدلًا من الحقوق الفردية»[20]. في رأي روغات «تتعهد إسرائيل بدفاع عدواني» عن فكرة أن انتماء الجماعة يحدد معنى الذات ومطالباتها. يخمن روغات أنه لربما قبِل اليهود الاضطهادَ لأنه كان جزءًا من «ما يعنيه كون المرء يهوديًا»[21]. في المقابل، يبدو أن الحق في معاقبة آيخمان يأتي من شعور جمعي بالهوية قائم في التقليد.

---

(16) Ibid., p. 277.

(17) Ibid., p. 277.

(18) Rogat, p. 22.

أشكر سوزانا غوتليب (Susannah Gottlieb) على إرشادها لي إلى هذه المقالة: Susannah Young-Ah Gottlieb, «Beyond Tragedy: Arendt, Rogat and the Judges in Jerusalem,» *College Literature*, vol. 38, no. 1 (Winter 2011), pp. 45-56.

(19) Rogat, p. 20.

(20) Ibid., p. 20.

(21) Ibid., p. 21.

هكذا، يشير روغات إلى أنه في إطار هذه «النظرة الأقدم»، حتى أسئلته الخاصة حول سيادة القانون ومدى ملاءمة المحاكمة كان مستحيلًا أن تسأل، حيث إن المقترحات التي اقتبستها آرندت لاحقًا حول حقوق الجماعة والطبيعة والانتقام سوف تسيطر. إنه يقول في عام 1961 إن العالم ما زال يسأل الأسئلة الجوهرية التي طرحها إسخيليوس (Aeschylus) في **الأوريستيا** (*Oresteia*)، هل يمكن إيقاف دورات العقاب مع «إنشاء محكمة نزيهة» فحسب[22]، يكتب: «ما كف العالم الغربي قط عن الانشغال بالمشكلة الرئيسة **للأوريستيا**. تجاوب بصورة مميزة مع انعدام عميق للنظام الأخلاقي من خلال محاولة فرض نظام قانوني عليه. اليوم، ليس لدينا بديل»[23].

يبدو أن آرندت متفقة مع روغات إلى حد بعيد[24]. إن ادعاءها كون المحاكمة عرضًا أكثر من كونها إجراء يحكمه القانون، واعتراضها على تسليم آيخمان غير القانوني من طرف الأرجنتين، وإصرارها على أن جريمة آيخمان هي جريمة ضد الإنسانية وليس ضد اليهود فحسب، وُجدت هذه كلها في مقالة روغات الهادئة والفَطنة في عام 1961. كذلك أيضًا مقترح أن «العدالة لا تتحقق ما لم يُرَ تحققها». اعتقد روغات أنه يمكن التحايل جزئيًا على النزعات والمصالح الفردية من خلال التأكد من إظهار المداولات القانونية. في ضوء ذلك كتب: «هذا المسعى هو جزء من معنى القول المأثور «يجب ألا تتحقق العدالة فحسب، بل يجب أن يُرى تحققها»، الذي لا يعبر عن أهمية التدقيق العام فحسب، بل الثقة العامة أيضًا»[25]. مع ذلك، وبدلًا من الاستعانة بسيادة القانون، تسأل آرندت كيف للحكم أن يصدر فيما لم يتصور القانون جريمةً بهذا الحجم والخصوصية. يبدو أنها تفكر إلى جانب روغات في هذه اللحظة، لكنها تفترق عنه بهدف التشديد على ضرورة الابتكار القانوني، الأمر الذي يتطلب ممارسة الحكم حين لا تتمكن السوابق القانونية القائمة من سبر غور الجريمة.

(22) Ibid., p. 44.

(23) Ibid., p. 44.

(24) Gottlieb, «Beyond Tragedy».

(25) Rogat, p. 34.

في هذه المرحلة، حيث لا يمكن استخدام الأعراف الثابتة المتعلقة بـ «النية» (ففي نظرها آيخمان لم يفكر) وحين يكون «الثأر» همجيًا وغير مقبول، فعلى أي أساس إذًا نصدر الحكم القضائي على آيخمان؟ لربما نتوقع أن الحكم الذي ستصوّت عليه هي نفسها سيكون الحكم الذي كانت ستود أن تراه، لكن هذا الاستنتاج لا يؤيده ما سيلي بصورة صريحة. ترديدًا لأصداء روغات، هي تصوغ الادعاء بأن «هذه المقترحات الطويلة المنسية» التي تنتمي إلى الثأر والجزاء والأنظمة الأخلاقية الطبيعية تمثل في الحقيقة كلًا من سبب اقتياده إلى المحاكمة و«التبرير الأعلى لعقوبة الإعدام»[26]. تبدو هذه التبريرات هي تحديدًا التي ترفضها، على الرغم من أنها تضيف «ومع هذا» كانت هذه هي الأسباب المرعية في أثناء المحاكمة والحكم النهائي. من ثم تضيف عبارتها الخاصة: «لأنه كان متورطًا وأدى دورًا محوريًا في مشروع كان هدفه المفتوح هو القضاء على «أعراق» معينة عن سطح الأرض، يجب القضاء عليه». ثم تستأنف مستشهدة بالقول الفقهي الأزلي المأثور (الذي وُجد أيضًا في نص روغات) أنه «يجب ألا تتحقق العدالة فحسب، بل يجب أن يُرى تحققها»، وتخطّئ محاكم القدس لإخفاقها في إظهار «عدالة» إجراءاتها وجرها إلى حيز الظهور[27]. عند هذه النقطة يبدو واضحًا أنها رأت إجراءات المحاكم - متضمنة إصدار أمر عقوبة الإعدام - منصفة، لكن المحاكم عجزت عن تقديم أسباب عامة جيدة للحكم وقراره.

تكتب آرندت، تمامًا قبل شروعها في الإدلاء بصوتها على قرار الحكم، أن «عدالة» إجراءاتها «كانت ستبرز ليراها الجميع لو تجرأ القضاة على مخاطبة المدّعى عليه في شيء مشابه للأحكام التالية»[28]. إن المخاطبة المباشرة التالية هي مخاطبة يُقصد منها بصورة جلية الشجاعة، تعويضًا عن افتقار قضاة القدس للجرأة. لكن هل هي فعلًا مختلفة معهم؟ أم أنها تمدّهم بأساس منطقي كان عليهم استخدامه؟ يصعب الفهم، حيث كان ممكنًا ببساطة أن تقدم

(26) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 277.

(27) Ibid., p. 277.

(28) Ibid., p. 277.

أساسهم المنطقي بطريقة أكثر شجاعة وتختلف مع هذا الأساس (في النتيجة، إن مقترحات الثأر الطويلة المنسية هي التي اقتادتهم، في نظرها، إلى حكمهم النهائي). لكن قد يكون هذا الإدلاء بالصوت وسيلة للمشاركة في الحكم النهائي وللقبول بالشكل المعاصر الذي تتخذه المقترحات الطويلة المنسية الآن. سيكون غريبًا بالنسبة إلى آرندت، إن لم يكن مستحيلًا، أن تناصر الهمجية، وقد رفضتها صراحة. ومع هذا إن كانت تدلي عبر صوتها بما كان ينبغي للقضاة قوله، وتشير إلى «عدالة» قرارهم، فلربما هي تُظهر ببساطة أساسًا منطقيًا تختلف معه أيضًا.

مع ذلك، يبدو على الأرجح أنها تنطلق من محاولة إعادة إقرار ما قصدوه فعلًا، ليس إلا بهدف البدء في التعبير بصوتها عما كان يجب أن يقصدوه، وتصبح الصيغتان الموجِّهتان متشابكتين؛ إذ تخفق الصيغة الثانية في أن تحل محل الأولى بالكامل. تنهي آرندت هذه المخاطبة المباشرة بـ «يجب أن تُشنق» صياغة قديمة لعقوبة الإعدام، بالتأكيد، ما يجعلها على المستوى البلاغي سياديّة تقدم تصريحًا قاتلًا، قد يعدّه بعضهم همجيًا في الواقع. لذا دعونا نتابع هذه الفقرة ونرى ما القصد المحتمل من هذا الاندفاع في المخاطبة المباشرة حين تحكم على آيخمان بالإعدام مجددًا.

تدخل آرندت في حوار ناشط مع آيخمان، على الرغم من أنه ليس هناك إلا بحكم استدعائها إياه، وهي تستلم بوضوح زمام الحديث كله. تتوجه آرندت بمخاطبة مباشرة: «أنت [...] زعمت أن دورك في الحل النهائي كان مصادفة وأن أي أحد كان يمكن أن يأخذ مكانك، هذا يعني بصورة محتملة أن جميع الألمان تقريبًا مذنبون بالتساوي. ما قصدتَ قوله هو أنه حين يكون الجميع - أو الجميع تقريبًا - مذنبين فلا أحد مذنب»[29]. ثم تستحضر «نحن» التعددية لتشن جدلًا مضادًا: «إنه في الواقع استنتاج مشترك، لكنه استنتاج لا ننوي منحك إياه». وتضيف لاحقًا: «حتى لو فعل ثمانون مليون ألماني ما فعلته فلن يكون هذا عذرًا لك»[30].

(29) Ibid., p. 278.

(30) Ibid., p. 278.

في الفقرة الأخيرة تستخدم آرندت صوت القاضي، وتقدم حكمًا بوصفه المكافئ النصي لفعل بيّن. إنه لافت كون الحكم يتخذ شكلًا مخالفًا للواقع. لو كانت الظروف التاريخية خلاف ذلك، ولو تصرف القضاة خلاف ذلك لسُمع قرار الحكم على هذا النحو أو لنُظر إليه على هذا النحو.

هي تكتب: «إن عدالة ما حدث في القدس كانت ستبرز ليراها الجميع لو تجرأ القضاة على مخاطبة المدّعى عليه في شيء مشابه للأحكام التالية»[31]. فقرة جديدة تبدأ وصوت يبرز: هل هو صوت آرندت أم هو الصوت المخمِّن للعدالة نفسها؟ أين هي من هذه الفقرة؟ إن أقواس الاقتباس التي تفتتح هذا «الاستشهاد» تستحضر صورة الكيفية التي يجب بها أن تظهر العدالة. ما «يظهر» هو «صوت» وإن عرضَه لبصريٍّ نصيّ، وهو تاليًا ليس مشهدًا للمحاكمة أو العرض. شيء ما تتم كتابته وتقديمه في كتاب. إن كتاب العدالة يُكتب ويظهر في نص آرندت الخاص. في الواقع، ما يبدأ نوعًا من الرد على شهادة آيخمان (حيث توائم نفسها أولًا مع موقف المدعي العام) ينتهي بنطق أدائي للقاضي. بالطبع، بعض العبارات التي نطق بها هذا الصوت تبدو مثل آرندت، لكن بعضها يميز افتراقًا عن كل من لهجتها ومناقشتها. ادعت آرندت أن دوافع آيخمان الأساسية ونياته لا يمكن إثباتها، لكن يبدو أن صوت قرار الحكم يقبل بهذا الرأي كرهًا: «أنت لم تتصرف انطلاقًا من دوافعك الأساسية [...] أنت لم تكره اليهود [...] نحن نجد هذا صعبًا، لكنه ليس مستحيل التصديق»[32]. ثمة لحظة، حيث يخمِّن الصوت (الذي وضحته آرندت التي تبدو على دراية بما قصده القضاة أو ما كان عليهم أن يقصدوه، حتى حين بدوا هم أنفسهم لا يعرفون) ما قصد آيخمان نفسه أن يقوله (عملية تغوير (mise en abyme) حقيقية تعيد آرندت من خلالها بناء الاستدلال الضمني لقرار الحكم، علاوة على إعادة بناء القاضي للاستدلال الضمني في خطاب آيخمان الخاص): «ما قصدت قوله هو أنه حين يكون الجميع - أو الجميع تقريبًا - مذنبين فلا أحد مذنب»[33].

(31) Ibid., p. 277.

(32) Ibid., p. 278.

(33) Ibid., p. 278.

في كلتا الحالتين يؤسس الصوت المخمِّن موقفًا لحكم يعتمد على إعادة بناء النية وإسنادها إلى هؤلاء الذين إما أنهم لن يقوموا بتقديم المبادئ التي توجه أفعالهم، وإما لا يمكنهم القيام بذلك، وهو شبح آخر لفعل سيادي. لا يرقى الموضوع إلى أن يكون أمرًا بما كان ينبغي للنيات أن تكون عليه، إلا أنه تبيان أنواع معينة من المعايير مطبقة بالفعل في كل من الجريمة والحكم حتى إن لم يكن القاضي والمجرم يعرفان ماهيتها. على نحو مهم، هذه ليست «نيات» بأي معنى من المعاني النفسية، بل هي أشكال من الاستدلال الأخلاقي التي تنشأ ضمن لهجات الشهادة والاتهام وإصدار الحكم النهائي. لا ينوي صوت قرار الحكم أن يوافق آيخمان في أن أي أحد كان سيفعل ما فعل، آمرًا آيخمان بالنظر في قصة سدوم وعمورة[34] (Sodom and Gomorrah)، حيث دُمرت كلتا المدينتين لأن جميع السكان كانوا مذنبين. الهدف من هذه القصة هو دحض وجهة نظر آيخمان، لكن الغريب على آرندت بالتأكيد هو استدعاؤها قصة توراتية في هذه المرحلة. إن العبارة التالية تبدو مثل آرندت بالتأكيد، فضح زيف «فكرة الذنب الجمعي المستحدثة» التي تحرف - في رأيها - انتباه القضاء عن أفعال الشخص الخاصة بحكم التدقيق القانوني. مع هذا تريد من آيخمان أن ينتبه إلى تلك القصة وهكذا، حين تنهي الفقرة مؤكدة أن الذنب والبراءة أمام القانون هما مسألتان موضوعيتان، يبدو أن هذا يعني أن الله عاقب سكان سدوم وعمورة وفقًا لطبيعة جرائمهم وبأسلوب موضوعي. في النهاية، مع ذلك، واضح أنه بصرف النظر عمن هو مذنب أيضًا، فإن أيًا من ذلك لا يعفيه من الجرائم التي ارتكبها هو نفسه، لذا يبدو أن ذنبه الفردي - المرتبط بأفعاله المحددة - يبرز بوصفه النقطة الأكثر أهمية، نقطة مكررة في الفقرة التالية حيث تقدم حكمًا نهائيًا:

> ليس ذا أهمية كيف يُقارن ما فعلتَه مع ما كان الآخرون سيفعلونه: ثمة «هوة» هناك بين الإمكان والفعل الحقيقي. ليس ذا أهمية إن كانت

(34) سدوم وعمورة: قصة في العهد القديم وفيها أن الله أحرق المدينتين بسكانهما لأن «صراخ سدوم وعمورة قد كثر، وخطيتهم قد عظمت جدًا» (سفر التكوين، الأصحاح 18:20). وهؤلاء هم قوم لوط كما يسميهم الدين الإسلامي. (المترجم)

نياتك إجرامية أو الأحرى ما يمكن أن تكون حالة حياتك الباطنية عليه أو ما الظروف الاجتماعية التي زجت بك في هذه الطريق. إن الحكم النهائي ثابت: «تبقى هناك حقيقة أنك نفَّذت، وتاليًا دعمت بفاعلية سياسة قتل جماعي»[35].

مع ذلك، إن جريمة آيخمان الأخيرة التي بسببها يجب أن يشنق، هي اتخاذكم - تخاطبه الآن وبصورة مفاجئة بصيغة التعدد - «أنت ورؤساؤك» قرار مَن الذين تعايشونهم على الأرض وكأنه حق خاص بكم. اعتقد آيخمان ومثَّل هؤلاء الذين اعتقدوا أن في وسعهم حسم عدم حاجتهم إلى «مشاركة الأرض» مع الشعب اليهودي وشعوب الدول الأخرى، وبقدر ما قرروا عدم حاجتهم إلى مشاركة الأرض مع أي شعب محدد، أي أحد، أي عضو من الجنس البشري، هي تقول، «يُتوقع مشاركة الأرض معكم». إنه بسبب هذه الجريمة، أي جريمة عدم المشاركة هي تخلص إلى أنه: «لهذا السبب ولهذا السبب وحده يجب أن تشنق»[36].

إذًا، ما هو السبب الأخير الذي يقدمه صوت قرار الحكم لوجوب موت آيخمان؟ هل من سبب معطى في هذه الأسطر؟ هل الأمر أنه غير متوقع عندنا العيش مع هؤلاء الذين يريدون موتنا أو الذين يتآمرون على قتلنا وقتل أبناء جنسنا؟ أو أنه غير متوقع لنا العيش مع هؤلاء الذين لا يريدون موتنا فحسب، بل الذين سيسلبوننا حيواتنا أو سلبوا حيوات من هم مثلنا؟ إن هو ما عاد يمثّل تهديدًا فعليًا لحياة أي أحد خلف القضبان، فهل المسألة إذًا أننا «لا نريد» له العيش، حيث لم يُرد هو نفسه للشعوب كلها أن تعيش، ونفّذ الحل الأخير ليرضي تلك الرغبة في القتل؟ هل القرار النهائي الذي تصدره آرندت أمر آخر غير الثأر؟ وفقًا لأي قانون أو معيار أو مبدأ بُرِّر القرار لمصلحة عقوبة الإعدام في هذه القضية؟ رأينا أن آرندت تعد الثأر همجيًا وترفض أي لجوء إليه أو إلى

(35) Ibid., p. 279.

(36) Ibid., p. 279.

أفكار النظام الطبيعي المنتهك أو حقوق الجماعات المعتدى عليها[37]. كانت تجادل طوال الوقت لمصلحة الحكم والعدالة، وهذا الجدال يستمر في الحاشية التي تلي الخاتمة. مع ذلك فما هو غريب هو قولها إن هذه الأفكار الطويلة المنسية أو الغابرة عن العدالة لم تكن مسؤولة عن جر آيخمان إلى المحاكمة فحسب، بل إلى عقوبة الإعدام أيضًا. إن هذا يسبب بعض الالتباس، ففي حال كانت تشير هنا إلى تلك الأسباب الهمجية وغير المقبولة فهي ترفض إذًا كلًا من أسباب جر آيخمان إلى المحاكمة، علاوة على عقوبة الإعدام الصادرة في حقه. لكن هل تحاول القول ربما أن هنالك حكمة سارية معينة - قاعدة وليدة - في تلك الهمجية (في الطريقة نفسها حيث يمكن وجود مبادئ كامنة - المبادئ الكامنة نفسها - في القرار النهائي لقضاة القدس الذي يرفضون هم أنفسهم توضيحه)؟ إن الحكم الصريح الذي تقدمه آرندت سببًا للتخلص من آيخمان هو أنه حاول محو ما يسمى بأعراق محددة (في بعض الأحيان «أمم») عن وجه الأرض. يبدو أنه ثمة مبدأ هنا، لكنه غير موضح بشكل مباشر. بدلًا من ذلك، يخلص الصوت من دون مقدمة وسطى إلى أن هذا هو السبب في كونه غير متوقع أن يريد أحد العيش معه. نقرأ في صفحات سابقة أن تسليم آيخمان من طرف الأرجنتين لم يبرَّر قانونيًا ولم يشرَّع بالوسائل القانونية (حتى آيخمان نفسه كان «عديم الجنسية» بشكل غير مقبول وافتقر إلى حقوق الضمان والحماية كلها). في هذا الصدد، تستشهد آرندت بياسبرز الذي حذر من أن هؤلاء الذين يتبعون ما يمليه الثأر عليهم لا يكفون عن التفكير في ما ينبغي أن يكون عليه العقاب الملائم وما السلطة التي تستحق أن تقرر هذه المسألة وبموجب أي مدونة قانونية. يبدو أن كل ما نقرأه لدى آرندت يصب في مصلحة فكرة العدالة على حساب الثأر؛ بكلمات أخرى، ينبغي أن يكون هناك عدالة تعتمد على الحكم، وفي هذه الحالة سيكون حكمًا يتقيد بمطلب الحكم على جريمة غير مسبوقة. إنها ليست جريمة عادية، بل ما تطلق عليه اسم «مجزرة إدارية»، هي جريمة جديدة تعتمد على إثبات النيات النفسية بدرجة أقل من اعتمادها على الأنماط المنظمة سياسيًا من الطاعة غير النقدية. بهذا المعنى، يكون آيخمان

---

(37) Ibid., p. 277.

نفسه شخصًا من نوع جديد أو مجرمًا من نمط غير مسبوق، وهكذا بد من إعادة النظر في آليات العدالة وشروطها وإعادة صوغها لمعالجة هذا الوضع الجديد. ما هو لافت للغاية هو أنه على الرغم من أن آرندت تساجل حول فكرة أننا قد نسترد على نحو كاف الدوافع والنيات النفسية في مثل هذه الحالة، إلا أنها تعزو نية من نوع معين إلى آيخمان والقضاة على حد سواء: إن الاتفاق على عزو «ما كان لهم أن يقولوه» إلى كل منهم، في حال تجرّأوا على الإفصاح عن المعايير الفاعلة في سلوكهم، يفترض مسبقًا مجموعة من المواقف المعيارية، بل حتى أنماطًا من الاستدلال التي لا يمكن أن يعاد بناؤها بأثر رجعي إلا من موقف مخالف للواقع يستند إلى النص الذي أنتجوه بدلًا من كشف صريح لدوافعهم المعروفة في حينها. لو كانوا يفكرون ويتكلمون بصورة حسنة، أو لو كانوا يظهرون العدالة لكانوا قدموا المبادئ التي تحكم سلوكهم، لكن بالنظر إلى أن أحدًا منهم لم يفعل ذلك بصورة حسنة فإن آرندت تفعل ذلك نيابة عنهم. تبقى الفكرة ألا يعاد بناء الشخص النفسي، بل الخطة المعيارية الضمنية الفاعلة في نمط السلوك. وعلى الرغم من نجاح آرندت كما يبدو في إعادة صوغ «النية» بوصفها أقل من عملية واعية للاستدلال الأخلاقي، يصعب أن نرى كيف أن هذه المنطقة المعتمة والمرفوضة من المماحكة العقلية لا تعتمد نفسها على طبوغرافيا نفسية معينة، آلية تنصل يتصدى لها تدخل علاجي عدواني معين للتنقيب عن الالتزامات الأخلاقية الكامنة وإظهارها في خطاب صامت أو مشوه.

على الرغم من أن آرندت أكثر دراية، كما يبدو، بما كان كل من آيخمان والقضاة يقصد قوله، بل حتى ما كان يجب عليه قوله، فهي لا تظل عالمة الآثار الفلسفية المحيطة بكل شيء أنّى اتجهنا والتفتنا. شيء ما يحدث في هذه المخاطبة المباشرة مع آيخمان يطلق العنان لتماه عاطفي مع قضاة القدس، فهؤلاء أكبر مما يسمح به نقدها اللاذع ضدهم. يغدو صوتها متداخلًا مع صوتهم ومعقودًا على نحو وثيق في تلك التعددية. في النتيجة هو صوتها وليس صوتها: إنه الصوت الذين كان للقضاة أن يتخذوه لو تجرّأوا، لذا ما تكتبه هنا هو الصيغة الشجاعة لقرار الحكم. على هذا النحو يبدو أنه صوتها. لكن كإدلاء صوت معزو إلى القضاة يبدو أنه يميز افتراقًا عن صوتها الخاص.

دعونا نعود بإيجاز إلى الفقرة التي تؤدي إلى قرار الحكم هذا في أقواس اقتباس. حين تكتب: «إن عدالة ما حدث في القدس كانت ستبرز ليراها الجميع لو تجرأ القضاة على مخاطبة المدّعى عليه في شيء مشابه للأحكام التالية [...]»[38]، يبدو بداية أنها تقبل قرار الحكم بوصفه منصفًا. في مواضع أخرى ترفض مظهره الفارغ ونضوحه بالثأر. لربما تقول آرندت ببساطة إننا جميعًا كنا سنرى الثأر منتشرًا في القدس لو منح القضاة صوتهم صراحةً لصيغة العدالة الخاصة بهم فحسب. إذًا هل هي صيغة العدالة الخاصة بهم أم صيغة العدالة التي تؤكدها آرندت؟

علينا إذًا أن نميز بين اثنين من التفسيرات حول ما يحدث. وفقًا للتفسير **الأول**، تقول آرندت ما كان ينبغي للقضاة قوله لو كان للقضاة أن يحكموا بطريقة عادلة حقًا. لربما تؤكد حتى أن القضاة توصلوا إلى القرار الصحيح (شيء لاحظته صراحة) لكنهم لم يتوصلوا إليه بالطريقة الصحيحة ولم يبرروه بالطريقة الصحيحة. لربما أيضًا يكون هناك أساس منطقي ضمني في الحكم الذي صاغه القضاة، وقد تُركت المهمة التفسيرية لها في جعل الاستدلال صريحًا و«إظهار» التبرير الصحيح بناءً على هذا.

التفسير **الثاني** هو أن آرندت، نعم، تمنح صوتها لِما كان للقضاة قوله في حال أتاحوا التبرير الحقيقي لتصرفاتهم، غير أنها تعارض تبريراتهم. وفقًا لهذه القراءة تتهم آرندت القضاة مساجلة في كون ما يسمونه عدالة هو حقًا عدالة. لكن أكثر ما يقلقها هو أن عملية الثأر لا يمكن أن تُرى ولا يمكن أن تُسمع وأن ضجيجًا إداريًا معينًا قد حجب العملية الفعلية لهذا الشكل الغابر والهمجي من الحكم بالموت على آيخمان.

إذا كان لنا أن نقبل بالتفسير الثاني لهذا النص فلا يزال لدينا إذًا مشكلة فهم مَن الذي يتكلم فعلًا في نهاية الخاتمة، وماذا يمكن أن يكون الهدف من هذا الإدلاء بالصوت وتأثيره في هذا النص: يظهر صوت في النص في نمط مخاطبة

(38) Ibid., p. 277.

مباشرة، وهو يعبر عن رمز القاضي. في نص تكون مسؤولية الكلمة فيه «إظهار» ما يحدث للعالم، يعمل الرمز على إنتاج صورة من خلال صوت المخاطبة المباشرة.

لربما وجب قبول صيغة ما لكل تفسير قدمتُه. صوت خمَّنته آرندت هو ليس صوتها (وبذلك مرفوض جزئيًا)، لكن هناك كذلك ملامح مميزة لصوتها الخاص وذلك الازدواج هو هناك من أجلنا كي نراه. إذًا أين آرندت من هذا الصوت؟ أتكون قد وُزِّعت بين آرائه؟ هي تدلي عبر صوتها بما تعتقد لكن ثمة صوت آخر مرتبط بهذا الصوت يدلي بالرأي الذي تختلف معه أيضًا. هل هذا صوت مقسوم إلى صراع لاأدريّ (Agonistic) مع نفسه؟ مثير للاهتمام أنه وسط هذه المخاطبة المباشرة يردد صوت القاضي كلام آرندت المنبعث من البطن الشَرطي: يقول القاضي المخمَّن لآيخمان المخمَّن، «ما قصدتَ قوله هو أنه حين يكون الجميع - أو الجميع تقريبًا - مذنبين فلا أحد مذنب». يرجع القضاة إلى سدوم وعمورة، لكنهم يفعلون ذلك في سياق إخبار آيخمان عبر القصة التوراتية الغابرة أن المدن دُمِّرت لأن جميع الناس فيها كانوا مذنبين. يرفض القضاة في النهاية هذا الرأي في السطر التالي، حيث يزعمون أن الـ «أنت» التي هي آيخمان ليست قابلة للإبدال مع جميع النازيين أو مؤيدي الرايخ الألماني كلهم. يستبعد القضاة المخمَّنون فكرة الذنب الجمعي بصوتٍ وصدحٍ يبدوان بشدة كما عند آرندت نفسها. في الواقع، إن التمييز بين الذنب الفعليّ والمحتمل يبدو أيضًا كما عند آرندت، كذلك التركيز لا على حياة آيخمان الداخلية أو دوافعه بل على أفعاله.

عند هذه النقطة في النص أبدأ بالشك في التفسير الثاني، أي إنها عبر صوتها تعبر عن الأساس المنطقي الدقيق للثأر الذي تجده همجيًا وغير منصف. إنه متفق بالتأكيد مع رأيها في الادعاء أن ما صيَّره مجرمًا ليس إلا سوء الحظ. على الرغم من أنها تشرح ضمن الصوت المخمَّن سبب «رغبة» الناس في موته، حيث أوضحت آرندت أن الرغبة في موت أحد ما لا تعدّ سببًا معقولًا وكافيًا للحكم على أحد ما بالموت. في مواضع أخرى تقدم حجة أقل انفعالية:

إن الإبادة الجماعية غير مقبولة لأنها تشكل اعتداء على تعددية الإنسانية نفسها. قد يكون التعبير بالصوت عما كان سيقوله القضاة الأكثر شجاعة هو في الحقيقة تعبيرًا عما كانت ستود قوله آرندت الأكثر عاطفية، حتى عما كانت تقوله فعلًا، لكن ضمن أقواس اقتباس غير منسوبة لأحد تسمح لها بالتحدث عن حكم الموت من دون أن تعنيه حقًا، وهذا أصبح ممكنًا من خلال التخمين الخيالي في النص.

هذا الصوت المحرَّر على نحو غريب - خطاب غير مباشر مصوغ في مخاطبة مباشرة - يقاطع نفسه فعليًا عند نقطة معينة، مشيرًا إلى أن كلا الرأيين ينبثق من رمز القاضي التعددي هذا المعبَّر عنه صوتيًا. يبدو أن لغة الرغبة في موته تحسم الجملة ما قبل الأخيرة. في الاتهام الأخير يشدد القضاة المخمَّنون على رغبة آيخمان في عدم مشاركة الأرض «مع الشعب اليهودي وشعوب عدد من الدول الأخرى»؛ يخلص هذا إلى عدم رغبة أعضاء الجنس البشري في مشاركة الأرض معه. لكن حينئذٍ يبرز مبدأ معين بين معترضتين، يشير إلى أن القرار ليس مبنيًا على الرغبة وحدها، بل على مبدأ - وحتى على معيار - يجب أن يستند إليه لحسم قضايا الإبادة الجماعية: «كما لو كان لك ولرؤسائك أي حق في حسم من ينبغي له أن يسكن العالم ومن لا ينبغي له ذلك»[39].

جدير بالذكر أن مبدأ مهمًا كهذا يظهر كونه تعليقًا جانبيًا، بل مشروطًا بـ «كما لو كان» التي تمتنع عن نسب كامل للفكرة. ومع هذا يصرح ما هو مخالف للواقع - هنا كما في مواضع أخرى - بأنه يتم التعبير عن حق ما ضمنيًا بواسطة نمط من السلوك ونوع معين من السياسة، حتى لو لم يكن مصنَّفًا صراحة على هذا النحو. إن «نحن» غير المنسوبة لأحد تسمح لصوت آرندت الخاص بالتعايش مع أصوات قضاة القدس هؤلاء في إعادة بناء القرار صوتيًا بمزيد من الشجاعة والقوة التوضيحية. حتى بين المعترضات تدخل هي في العملية نفسها كما في السابق، معربة بصوتها عما كان الآخرون سيقولونه علنًا لو كان لديهم اللغة والشجاعة الكافية لتقديم مبدأ لتصرفهم. في اللحظة التي

(39) Ibid., p. 279.

ينسب فيها هذا الصوت حق اختيار مَن يعايش إلى السياسة النازية، فإنه يعرض شيئًا لم يكن للقضاة على الأرجح اللغة أو الشجاعة لتوضيحه ومعارضته، وتفعل آرندت ذلك بشكل جلي.

إن الفكرة الفلسفية والسياسية من ردها الصوتيّ على آيخمان (وعلى القضاة) هو أن على المرء الإيضاح أن لا حق في اختيار مَن نعايش على الأرض أو في العالم (توارب آرندت حول التمييز الهايدغري طوال الوقت وبهذا تشير إلى أن ما من أرض من دون سكانها)[40]. إن التعايش مع الآخرين الذي لم نختره هو في الواقع سمة دائمة للوضع البشري. إن ممارسة حق تحديد الذين نعايشهم على هذه الأرض هو إثارة لامتياز القتل الجماعي؛ ليس بالنسبة إلى غير هؤلاء الذين نفذوا القتل الجماعي تكون عقوبة الموت كما يبدو مبررة. نحن لا نتلقى في هذه الصفحات تبريرًا لكون تلك العقوبة أكثر ملائمةً من شكل آخر للعقاب على الرغم من معرفتنا أن مدى ملاءمة الموت كونه عقوبةً قد نوقش حينها (مع بوبر وغيره ممن يعارضونها)[41]. لربما نطالَب بتذكر ذلك بقدر ما تكون جريمة القتل ليست مثل جريمة القتل الجماعي، كذلك عقوبة الموت التي أمرت بها الدولة ليست مثل جريمة عشوائية يرتكبها أفراد. في حال كان تماثل كهذا ساريًا، وفي حال عرضت آرندت مبادئها في الاستدلال بالكامل، فلربما يكون التبرير الضمني في قرار الحكم على آيخمان

---

(40) يبدو أن آرندت تستدعي ضمنًا التمييز الهايدغري بين الأرض والعالم في:
Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, Translations and introd. by Albert Hofstadter, His Works (New York: Harper and Row, 1971).

في كتاب *Building, Dwelling, Thinking*، على سبيل المثال، يدعي هايدغر «أن تكون كائنًا بشريًا يعني أن تكون على الأرض فانيًا». لكن أن تكون «على الأرض» ، بكلماته، هو أن تسكن (ص 147). لكن في «The Origin of the Work of Art»، هو يوضح أن العالم والأرض يختلف بعضهما عن بعض؛ إن الأرض في كونها معطاة هي «مبيَّنة» أو مكشوفة جزئيًا، لكن العالم «مُنشأ» وينتمي إلى ممارسة قوة أو بناء من طرف إنسان أعظم (ص 48-49). على الرغم من أن هايدغر يجادل بأن الأرض والعالم متناقضان ويدخلان في شكل من «الكفاح» في العمل الفني، فإن آرندت تفهم على نحو واضح أن ممارسة صنع عالم الإنسان تستمر كضرورة سياسية من الطابع المُعطى للإنسان الفاني الذي يعيش على الأرض.

(41) يُنظر المناقشة في: Avraham Burg, *The Holocaust Is Over: We Must Rise from its Ashes* (New York: Palgrave Macmillan, 2008).

بالموت يستعين بتصنيف أنموذجي أخلاقي لأنماط التعامل مع الموت التي من شأنها أن تبرر عقوبة الموت (القتل الذي تحرض عليه الدولة بموجب شروط قانونية معينة) وترفض أي شكل من أشكال التعامل مع الموت عبر القتل الجماعي سواء أكانت ترعاه الدولة أم لا[42]. على الرغم من ذلك لم يقدَّم هذا التبرير في هذه الفقرة[43]. بدلًا من ذلك ثمة حذف ملحوظ في الاستدلال. إن كانت هذه المناقشة في مكان ما فهي ضمنية، حيث إن الصوت الذي كلف نفسه مهمةَ توضيح صيغة العدالة التي حدثت في القدس يبدو أنه يمتنع عن ذلك في هذه اللحظة بالذات. من دون فهم الفارق بين القتل كجريمة والقتل الجماعي كجريمة ضد الإنسانية، لا يمكننا أن نفهم السبب في أن الحكم على آيخمان بالموت ليس على شيء من القضاء على حياة شخص ما كان قد قضى على حياة شخص آخر. كيف لهذه المعاملة بالمثل أن تميز نفسها من الثأر أو من قاعدة العين بالعين («لأنك أردت [...] كل شخص الآن يريد [...]»)؟ لكن مثلما لا يعتمد الصوت المخمَّن هنا الأساس المنطقي للثأر بشكل دائم، فهو لا يوضح مبدأ بديلًا بشكل كامل أيضًا. لربما يكمن تقلقل هذا الصوت - ازدواجيته بالذات - في اقتران الغضب والاتهام التواق إلى الثأر إلى توضيح أكثر نزاهة لمعيار مطلوب من أجل حسم قضايا القتل الجماعي، فهل هذا الاقتران الغريب هو ما يُراد لنا سماعه ورؤيته؟ هل يموضع الصوتُ آرندت على المقعد إلى جانب القضاة الآخرين، وهل يزخر الصوت بالمجموعة المتنوعة تلك من الآراء؟ هل يفقد الصوت أثر تكلمه من البطن ويبدأ في التعايش (على الرغم منه) بطرائق تومئ إلى تحكم مؤلِّفي (authorial) غير مؤكد أو ربما إلى تشتت لتأثير مؤلِّفي؟ أم هو عثور آرندت على الشكل البلاغي الذي يسمح برخصة عاطفية معينة، توبيخ نهائي، حكم مخمَّن بالموت، في الوقت نفسه الذي يُدخل فيه مبدأ أفعاله الخاصة في جانب أكثر

(42) تُنظر مناقشة طلال أسد حول التعامل مع الموت في: Talal Asad, *On Suicide Bombing*, Wellek Library Lectures (New York: Columbia University Press, 2007).

(43) لدراسة حنه آرندت حول عقوبة الموت يُنظر: Judith Butler, «Hannah Arendt's Death Sentences,» *Comparative Literature Studies*, vol. 48, no. 3 (Special Issue Trials of Trauma) (2011), pp. 280-295.

اعتدالًا وتضمينًا؟ وإلا كيف لنا أن نفهم هذا الإخراج المسرحي الغريب؟ إن نهاية الخاتمة هذه هي مسرح نصي وإنتاج لرمز هجين من خلال صوت نصي لا يكف صاحبه عن الإعلان عن نفسه.

على الرغم من معارضة آرندت للمحاكمة بوصفها نوعًا من المشهد المسرحي، فيبدو أنها تسمح لنفسها بالدخول إلى مسرح المحاكمة في هذه الخاتمة المدهشة، إن لم يكن لشيء فللتأكد من أن على صيغة العدالة الخاصة بها لا أن تنفَّذ فحسب، بل أن يُرى تنفيذها. إنها تنتج، من خلال الاستخدام البلاغي للمخاطبة المباشرة وتأثير التصاحب الحسي (Synesthetic Effect) والمضاعفة الملتبسة لصوت مجهول، صورة القاضي وصوته النصيين بالشكل الذي وجب أن يكون عليه، لكنه لم يكن. لا يحدث ذلك من دون دمج قضاة القدس هؤلاء في صوتها الخاص في عرض لا يقوّمهم فحسب، بل ينضم إليهم؛ هي تمنحهم المبدأ الذي تعتقد أنهم في حاجة إليه وتمنح نفسها رخصة لدخول المعركة الغاضبة، حاكمة على آيخمان بالموت مرة أخرى، إنه فعل لا يبدو أقل إرضاء لكونه زائدًا عن الحاجة.

«نحن» التعددية

تقدم آرندت نفسها شخصًا يعرف ظاهريًا ما كان على القضاة قوله؛ هي تتحدث بصوتها؛ ومع هذا، فإنها بتحدثها بالصيغة التعددية، «نحن»، تبدو أيضًا متلاشية إلى الخلفية كمؤلف مفرد. هل يمكننا في النهاية الفصل بين هذين الخطين، أم أنهما متضمنان بطريقة ما واحدهما في الآخر، مع الإشارة إلى أن الحكم ليس مجرد فعل فردي، بل هو تشريع ضمني أو صريح للتعددية ذاتها؟[44] إن كان كذلك فأي نوع من التعددية هو هذا؟ هل يمكننا أن نستفيد من استخدامها لـ «نحن» التعددية في إصدار الحكم النهائي هذا من أجل فهم الأهمية الفلسفية والسياسية للضمير التعددي هذا؟

---

(44) Linda M. G. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

هذه الـ «نحن» التي تستحضرها حالًا تنفصل عن أي «نحن» تحددها قوانين الدولة - الأمة وأي «نحن» تنتمي للأمة بصورة مقيدة. وهي مع هذا لا تصف «نحن» ما أخرى تمامًا إلا لتخمّن معالمها المثالية: إن «نحن» كهذه ستكون تعددية، أي متمايزة داخليًا؛ هذه الفئة السكانية المتمايزة داخليًا ستعمل أساسًا للحكم، لكن أيضًا كالصوت الذي يصدر الحكم الشرعي من خلاله. علاوة على ذلك، يبدو أن استدعاء التعددية الطموحَ هذا يُشرك الحكم - الحكم العملي بالمعنى الكانطي - لا كوسيلة لإتْباع مثال بقاعدة موجودة، بل كفعل تلقائي وحتى إبداعي. هي تسألنا أن ننظر في حكم الإنسان لا بوصفه ملزَمًا بقانون قائم، فهو «غير ملزم بالمعايير والقواعد التي يتم تصنيف حالات معينة بموجبها، بل على العكس [بوصفه ذاك الذي] ينتج مبادئه الخاصة بسبب فاعلية الحكم ذاته: ليس إلا في ظل هذا الافتراض يمكننا أن نخاطر بأنفسنا على هذا الأرضية الأخلاقية الزلقة للغاية، مع شيء من الأمل في العثور على بعض مواطئ القدم الثابتة»[45].

إذًا هذه التعددية التي تستحضرها آرندت هي صوت (نمط نصي من المخاطبة) يتحدث إلى آيخمان وإلى القضاة، لكنه يعرض نفسه أيضًا على الجميع وعلى كل من يستطيع قراءة و«رؤية» ما يتم إظهاره من خلال القراءة. إنه صوت يتحدث بوصفه «نحن» مقسَّمة حسب التعريف إلى العديد منها؛ تتحرك في نوبات مفاجئة وهاربة بين «أنا» و«نحن». هذه الـ «نحن» نفسها تعمل بوصفها أرضيةً زلقة ليس فيها موطئ أكيد يُعثر عليه. بمعنى ما هي وسيلة النقل الضميرية للأمل: إن القاضي الأقل من مثالي الذي يُنهي صوتُه المخمَّنُ هذا النصَّ هو على وجه التحديد شخص تتمنى آرندت لو كان حقيقيًا، لكنها تبقي على قابليته للخطأ بصورة غريبة. إذًا، مع أننا قد نتوقع انتصار آرندت المسلحة بالفطنة الفلسفية على القضاة، فإن مشهدًا غريبًا من التعايش يبرز. إنها تستخدم صوت القاضي أو إنها تطلق نفسها في صوت كهذا؛ لكن ما من قاض هناك بل هي عملية حكم فحسب، إن موضع الخلاف يكمن في موقف القاضي أقل منه

---

(45) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 27.

في عملية الحكم. وفي هذه الحالة نرى أن العملية هي عملية تعددية تزخر بآراء متنافرة وعاطفية وخلافية. بمعنى ما، لا يقدم النص مثال القاضي، بل يمارس الحكم كالتزام تعددي. إنه لا يجسد تمامًا مجموعة من المُثل، بل يعمل في نمط يمكن تسميته «حرجًا» بصورة محددة لأنه لا يعتمد على أي قانون قائم ليؤسس شرعيته. نظرًا إلى إمكان كون القانون الوضعي على خطأ، وهو غالبًا ما يكون كذلك، وجب وجود أساس لاتخاذ القرار لا يعتمد على تشريع قائم للقوانين.

مع أننا قد نعتقد أن آرندت ستلتفت إلى القانون الطبيعي كوسيلة لتأسيس شرعية القانون الوضعي، فإنها تلتفت بدلًا من ذلك إلى فهمٍ ماقبل قانوني للمسؤولية أو المنطق العملي. إنها لا تثبت أسبقية الفلسفة الأخلاقية على المؤسسات القانونية فحسب، بل تنيط بالفلسفة الأخلاقية طابعًا خياليًا وأدائيًا وتلقائيًا وتطلعيًّا يعمل على الضد من موجِّهاته المعتادة. في النتيجة، إن مخاطبة آرندت المباشرة النهائية ليست جدالية تمامًا: إنها تشرع حُكمًا باسم التعددية المخمَّنة. بهذا المعنى هو عملي وأدائي ومبني في المدونة القانونية القائمة بدرجة أقل منه في لاوجود (non-existence) مثال العدالة. هي عدالة أعتقد أنه قد يكون من الأولى وصفها بأنها اعتراف بالمساواة التي تتمخض عن مفهومها حول تعددية الإنسان.

على نحو مهم، لا تطيع آرندت أي قانون حين تحكم بصورة وهمية على آيخمان بالموت. وكما تخطِّئه لاتباعه قانونًا قائمًا بدلًا من تشكيكه في شرعيته، هي تبني حكمها ضده من دون الاستناد إلى أي قانون، بل إلى حكم مستقل فحسب بما يجب أن يكون عليه القانون. بهذه الطريقة هي لا تجعل التفكير الفلسفي أكثر أولية من الاستدلال القانوني فحسب، بل تميز المسؤولية من الطاعة أيضًا، وذلك مثل التفكير النقدي الذي ينشق عن القبول غير النقدي لعقيدة أو أمر. لا يمكن فهم مسؤولية الفرد بوصفها ولاء غير نقدي للقانون، حيث قد يتبين أن القانون نفسه مجرم (كما رأينا في ألمانيا النازية)، في هذه الحالة نتحمل مسؤولية معارضة القانون السيئ، بل حتى المسؤولية التي من شأنها في ظل

هذه الأوضاع أن تُعرَّف بوصفها عصيانًا. في الحقيقة، يكون العصيان في بعض الأحيان مسؤوليتنا نحن تحديدًا. وهذا ما عجز آيخمان عن فهمه.

يكون الحوار عند آرندت تفكيرًا بعد أدائي وخطابي يشدد على محورية التكوين الحر للذات. مع ذلك، في حال كان تكوين الذات فعلًا فيجب أن يتم على أساس مجموعة ما من العلاقات الاجتماعية السابقة. لا أحد يكوّن نفسه أو نفسها في خواء اجتماعي. على الرغم من توتر هذا المبدأ في بعض الأحيان بما تقوله آرندت من وقت إلى آخر حول الطابع الانعزالي للتفكير، ففي أحيان أخرى لا يكون كذلك، ولا سيما حين يُفهم التفكير بوصفه تحدُّثًا والتحدث هو فعل أدائي من نوع معين. ليس التفكير بالضرورة تفكيرًا في النفس، بل الأحرى تفكير مع النفس (استدعاء النفس بوصفها شريكًا، وبهذا استخدام «نحن» التعددية) وحفاظ على حوار مع النفس (تأكيدًا لنمط المخاطبة وبصورة ضمنية على قابلية المخاطبة)[46]. إن التصرف كوني فردًا يعني الدخول في عمل مشترك منسّق، من دون التضحية بالتفرد بشكل كامل، والتصرف بطريقة تجعل الحوار مع النفس يستمر؛ بكلمات أخرى، إن المَثَل الذي أعيش عملًا به هو أن أي فعل أقدم عليه يجب أن يدعم قدرتي على الحفاظ على الشراكة مع نفسي بدلًا من تدميرها (يجب أن يدعم تقبّل ذلك الحوار الداخلي وقابلية سماعه). نظرًا إلى أن هذه الفكرة حوارية، فإنها ممارسة لغوية، وهذا يثبت أهمية لقدرتي على الاستمرار في تكوين نفسي كشخص في وسعه الحفاظ - وهو يحافظ فعلًا - على شراكة مع نفسه. على الرغم من انطواء الحوار على مخاطبة الآخرين إياي (أو مخاطبة نفسي بوصفي آخرَ) وطلبه في النتيجة تقبلًا، تطرح آرندت المواجهة الحوارية داخل الذات بوصفها بُعدًا فاعلًا وأدائيًا لصنع الذات. «في هذه العملية الفكرية التي أحوّل من خلالها اختلاف الإنسان المحدد في الخطاب إلى واقع،

(46) Bakhtin on addressivity in: M. M. Bakhtin, «The Problem of Speech Genres,» in: M. M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Translated by Vern W. McGee; Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press Slavic Series; no. 8 (Austin: University of Texas Press, 1986), pp. 95-99, and Adriana Cavarero: *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, Translated with an introduction by Paul A. Kottman, Warwick Studies in European Philosophy (London: New York: Routledge, 2000), and *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Translated and with an introduction by Paul A. Kottman (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005).

أكوّن نفسي شخصًا بشكل صريح، وعليّ أن أظل شخصًا إلى الحد الذي أكون فيه قادرًا على تكوين كهذا مرة أخرى من جديد». وفقًا لآرندت، إن هؤلاء الذين يعجزون عن إقامة علاقة مع أنفسهم، بالتالي يعجزون عن تكوين أنفسهم، كما يفعل الشخص في التفكير والحكم، يعجزون عن أن يصبحوا أشخاصًا في الواقع. ثمة نوع معين من الخطاب ضروري لهذا التحقق الواقعي للشخص؛ لافتٌ أنه خطاب صامت وانعزالي، لكن لهذا السبب هو ليس بلا مخاطَب. شخص ما يخاطب شخصًا آخر وبنية المخاطبة هذه تقدم الشرط البلاغي واللغوي للتفكير والضمير على حد سواء. وفقًا لقراءة آرندت لآيخمان، قد عجز هو عن استدعاء نفسه. كي تُستدعى النفس يجب أن يكون المرء في المنزل. وقد استنتجت آرندت مع آيخمان أنه لم يكن أحد في المنزل. في الحقيقة، تقدم آرندت في تأملاتها حول الشر في ما يتعلق بآيخمان ملحوظة مذهلة جدًا: «في الشر عديم الجذور لا يبقى شخص يمكن المرء أن يغفر له أبدًا»(47).

تترك مثل هذه الملحوظات قضيتين رئيستين من دون تسوية. الأولى هي إن كانت آرندت تعتقد أن آيخمان لم يكن في المنزل ولم يكن أي شخص من البداية، أم أن شروط حالة الشخصية (Personhood) قد أُهلكت على طول الطريق. إن كانت شروط كهذه قد أهلكت فهل أُهلكت من طرفه وحده؟ وهل هدم بعد ذلك حالة شخصيته الخاصة بصورة فاعلة؟ إن لم يكن قد هدم نفسه بصورة فاعلة، هل كان هذا سبب عجزه عن تكوين نفسه بصورة غير فاعلة؟ هل تهم معرفة الظروف التي بموجبها يحصل هدم الشخصية، ذلك أم أننا لسنا بحاجة إلى أن نعرف، إلا أنه عجز عن ممارسة الحرية اللازمة لتصيير نفسه شخصًا؟ قد يبدو في البداية أن هناك الكثير من الاعتماد على النفس هنا، لكن يمكن المرء أن يرى، بقدر ما ترفض أن يتم إعفاء آيخمان من جريمته بحكم الظروف الاجتماعية التي عاش فيها، أن آرندت ترفض النظر في الظروف الاجتماعية التي يمكن أن يصبح ممكنًا بموجبها سواء تكوين حالة الشخصية أم ممارسة الحكم. أما التضمين الثاني لمنظورها فهو يتبع الأول: كانت مستعدة

---

(47) Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, Edited and with an introduction by Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2003), p. 95.

للتآلف مع عقوبة الموت وخلصت إلى أنه لم يبق هناك شخص، وأن أفعاله (أو لا أفعاله) قد دمَّرت بشكل فاعل الشروط اللازمة لحالة شخصيته الخاصة. يبدو أن آرندت تؤيد معيارًا أخلاقيًا يميز الأشخاص من اللاأشخاص، ويبدو أنه ينطوي على أن هؤلاء الذين يعجزون عن تكوين أنفسهم في مثل هذه الطريقة، حيث تصون أفعالهم تعددية الوجود الإنساني وتعارض تدميره بصورة فاعلة قد مارسوا القتل الجماعي فعليًا وصادروا جميع مطالبات الحماية من الموت الذي ترعاه الدولة. هل يعني هذا أن الحكم على لاشخص كهذا بالموت لا يعدو كونه نوعًا من الإسهاب؟ إن كان الشخص قد أهلك بالفعل حالة شخصيته الخاصة فهل ما تقوم به عقوبة الموت هو تصديق ليس إلا على الفعل السابق؟ قد نتوقف قليلًا هنا لأسباب مبررة ونتساءل حول منظور آرندت: إن كان مقبولًا أخيرًا، إن كانت قد قدمت أسبابًا كافية فعلًا للقبول أبدًا بعقوبة الموت.

عجز آيخمان عن استدعاء نفسه، مستجيبًا بذلك إلى تطويع منافس إن صح التعبير، وبهذا تصرَّف بشكل غير مسؤول. علاوة على ذلك، تنتج آرندت اللحظة النصية حين تستدعيه مخاطبة إياه بصورة مباشرة وجاعلة - يمكننا القول - قابلية مخاطبة هذا الفاعل الذي عجز عن مخاطبة نفسه واضحة تمامًا. في حال كان آيخمان بعيد المنال، فإن مخاطبة آرندت المباشرة هي في النهاية من دون متلق، بالطبع إلا إذا قبلنا بأنها لا تخاطبه حقًا، بل تخاطبنا نحن، «عالم» القرّاء الذين يؤدون دور المحلّفين في المحاكمة (وفي تقديم تقريرها).

مع هذا، ألا تكوّن آرندت آيخمان محاوَرًا محتملًا بصورة غير مباشرة من خلال مخاطبته مباشرة؟ أَوَلَنْ يكون هذا الفعل على توتر مع استنتاجها أنْ لا أحد في المنزل؟ في الواقع، هي تموضعه ضمن نطاق الحوار، وبهذا تكوّنه شخصًا من نوع ما. في لحظة مخاطبتها إياه، إن نزوعًا معينًا للغة يربطهما معًا؛ هي جزء من تعددية الإنسان معه، وفي الواقع مع أمثاله. ومع هذا يكون تأثير مخاطبتها إياه هو استبعاده من مجال التعددية ذاته. إن الحكم القضائي بالموت هو واحد من الحالات الأنموذجية للأداء التأثيري بالقول (perlocutionary performative)، فعل كلامي يمكن أن يؤدي في ظل ظروف معينة إلى النتيجة

التي يطلبها مقدمًا. بهذه الطريقة، تصوِّر الأحكام القضائية النهائية لتلك الخاتمة (بكلا المعنيين) عملية الخطاب بوصفها فعلًا.

لكن بحكم أن آرندت ليست قاضية على الرغم من ممارستها الحكم، فإن كتابتها تشدد على الفارق بين المجال التخميني للفلسفة والمجال التخميني للسياسة والقانون الفعليين. إن التخمين المخالف للواقع مهم لأنه يعبر عن معيار غير قانوني وفقًا للاستدلال الذي يجب أن يباشره، وبهذه الطريقة يكون تخمينها المستحيل - في الواقع، خيالها - جزءًا من سعيها إلى تأسيس القانون في التفكير العملي، وهو في حد ذاته ممارسة نقدية للفكر.

التعايش التعددي

بدأنا هذا التأمل في عمل آرندت بالتساؤل إن كان ثمة أبعاد للتفكير تلزمنا سلفًا حمايةَ التعددية الإنسانية. أصبح ذلك أكثر صعوبة بعد إدراكنا أن آرندت نفسها تميز بين التفكير بوصفه انتماء للمجال المقيد للذات والتصرف الذي يستلزم مجال التعددية الإنسانية. بهدف إثبات صحة ادعائها أن جريمة آيخمان تمثلت في عجزه عن التفكير، عليها أن تربط عدم التفكير بالقتل الجماعي، ما يعني أنه يجب على التفكير أن يكون مرتبطًا بإقرار التعايش التعددي على نحو تكاملي.

لحسن الحظ، تُبطل آرندت تمييزها مرة بعد أخرى. حين تفكر آرندت وحين تضع نظريات حول التفكير في كتاب **آيخمان**، فإن التفكير يتخذ شكل الحكم والحكم هو نوع من الفعل. هو ينشأ بوصفه الفعل الأدائي للحكم على آيخمان نفسه في نهاية ذلك النص. حين تضع النظريات حول التفكير صراحة، تلاحظ أنه ينطوي على مشاركة النفس باستمرار، لكنها تلحظ أيضًا انطواءه على تكوين الذات مرة تلو أخرى. مع هذا تميز آرندت صراحة بين الفكر والفعل، مشيرة إلى أنه على الرغم من أن الفكر يتضمن هذه القدرة الداخلية على مشاركة النفس، فإن الفعل يتضمن مشاركة (التصرف باتساق مع) الآخرين، وهو ما عمَّم التعددية التي سعى آيخمان إلى تدميرها، تعددية عُبِّر عنها بوصفها

الـ «نحن» التي باسمها تحكم آرندت على آيخمان بالموت. تصوغ آرندت هذا التمييز صراحة هنا، لكنها لا تستطيع أن تبقيه بشكل دائم في أجزاء عملها كلها. على هذا النحو تصرّح بالتمييز حين تحاول ترسيخه: «إن التمييز الأساس – سياسيًا – بين الفكر والفعل يكمن في أنني لا أكون مع نفسي الخاصة أو نفس الآخر إلا حين أفكر، بينما أكون في شراكة مع الكثير في اللحظة التي أبدأ فيها التصرفَ». وتردف قائلة: «إن قوة الكائنات الإنسانية التي هي ليست مطلقة القدرة لا يمكن أن تستقر إلا في واحد من الأشكال المتعددة للتعددية الإنسانية، بينما تكون أنماط التفرد الإنساني كلها عاجزة بحسب التعريف»[48]. إذا تعاملنا مع هذه التصنيفية بجدية، فإننا نفكر كلٌّ ونفسَه، أو ضمن علاقات ثنائية، في حوارات فعلية بين هذه الذات وأخرى. لكننا لن نصبح قادرين على الفعل والمفهوم بوصفه ممارسة للقوة إلا حين نشارك الجميع تعددية تتجاوز العلاقات الثنائية. إني أتساءل إن كان هذا صحيحًا وإن كان في الحقيقة ممكنًا التفكيرُ فيه. في النتيجة، يُقال عادة إن الـ «أنا» تكوّن نفسها من خلال اللغة، وهذا فعليًا تصرف أدائي، وبناء عليه يكون صيغة لفعل. تحاكم آرندت آيخمان، ويبدو أن تلك العلاقة ثنائية من الناحية السطحية في الأقل، وفي الواقع هي ليست أقل ثنائية لكونها خيالية وغريبة. إن كلًا من شكلَي التفكير قد افترض هيئة لغوية، وفي كلتا الحالتين لا تقوم اللغة بمجرد وصفِ حقيقةٍ ما، بل تُحدث واحدة (تكوين الذات هو إنجازي[49] (illocutionary)؛ أما الحكم فهو تأثيري[50] (perlocutionary)). بهذا المعنى، تكون اللغة نوعًا من الفعل، إن لم تكن فعلًا تكوينيًا أو أدائيًا. ثم ألم تخبرنا هي سابقًا أن التعددية هي الطور الجنيني للتفكير؟ ألا يعني ذلك على الفور أن الفعل هو الطور الجنيني في الفكر؟ هل

---

(48) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 106.

(49) الفعل الإنجازي: أو الفعل المتضمن في القول، ويقصد به ما يؤديه الفعل اللفظي أو الصوتي من وظيفة في الاستعمال، فغاية المتكلم هي التعبير عن معنى في نفسه كالأمر والاعتراض والموافقة والقبول وغيرها. (المترجم)

(50) الفعل التأثيري: أو الفعل الناتج من القول، وهو ما يتركه الفعل الإنجازي من تأثير في السامع أو المخاطب، سواء كان التأثير جسديًا أم فكريًا، والغاية منه حمل السامع على اتخاذ موقف أو تغيير رأي أوالقيام بعمل ما. (المترجم)

يمكن حتى أن تخطر لنا فكرة أنه لا يتصل بالفعل بطريقة ما أو - بكلمات أكثر جرأة - إنه ليس أوليًا الآن في نمط معين أو آخر؟

يبدو أنها تفصل في بعض الأحيان بين نمطين اثنين من التعددية، النمط الذي هو الذات والنمط الذي هو الذات مع الآخرين، وعلى الرغم من ذلك تعلمنا أيضًا أن هذا التمييز ليس مطلقًا. أخبرتنا في ما سبق أن التفكير الانعزالي يحمل أثر الشراكة الاجتماعية. لكن ثمة ادعاء أقوى ليصاغ هنا، ادعاء أتمنى لو أنها صاغته. في الواقع، من وجهة نظري، من دون ذلك الأثر المنعش للشراكة الاجتماعية لا يمكن أن يكون هناك مرجعية ذاتية، ما يعني أن النشاط الاجتماعي يسبق ما يسمى تفكيرًا ويفعّله. لا يصبح المرء قادرًا على إجراء حوار مع النفس إلا شريطة أن يكون قد أُشركَ في حوار من طرف الآخرين. إن كون المرء مخاطَبًا يسبق القدرة على المخاطبة ويقررها. مع أخذ الناحية الأخلاقية في الحسبان، لا يصبح المرء قادرًا على الاستجابة إلى الآخرين إلا حين يكون مخاطَبًا أولًا، بالتالي مكوَّنًا بواسطة الآخرين بوصفه شخصًا يمكن أن يكون مدفوعًا للاستجابة إلى تلك المساءلة بالمرجعية الذاتية أو الأحرى بالتفكير. لا أصبح شخصًا قادرًا على الاستجابة إلى دعوة الآخرين وعلى دمج تلك المواجهة الحوارية في ذاتي كجزء من تفكيري الخاص إلا حين يُزج بي في اللغة من خلال الآخرين، عند هذه النقطة يصبح النشاط الاجتماعي أثرًا منعشًا لكل تفكير قد يمارسه أيٌّ منا. هكذا يكون الحوار الذي هو أنا غير قابل للفصل أخيرًا عن التعددية التي تجعلني متاحًا. على الرغم من أن الحوار الذي هو أنا غير قابل للاختزال تمامًا إلى تلك التعددية، فإن هناك تداخلًا ضروريًا، أي نقطة تقاطع بين المجالين الاثنين. أليس هناك تنشئة اجتماعية للتفكير بالمعنى الذي تقدمه آرندت، حتى لو كان الشكل المعياري الذي يتخذه التفكير انعزاليًا بصورة جذرية؟ وأليست الانعزالية أيضًا بمعنى ما علاقة اجتماعية؟

كما رأينا، تقوم آرندت بشيء لافت ومقلق باستحضارها صوت القاضي للحكم على آيخمان بالموت بعد أن حُكم عليه بذلك فعلًا. من جهة هي تستدعي رمزًا للسلطة السيادية خارج كل القانون وتنتجه؛ ومن جهة أخرى

هي تقدّم بشكل أدائي معيارًا قد يميز القانون المنصف من غير المنصف على أسس مساواتية بصورة جذرية. قد يكون الأمر أنه، لأسباب تقدمها هي وبنيامين في «نقد العنف»، يجب علينا معارضة القانون والتصرف على الضد منه وحتى الدخول في فوضوية موقتة حين يصبح القانون غير منصف. لكن ما من سبب يدعو إلى الاعتقاد أن الطريقة الوحيدة لمعارضة القانون أو إيقافه هي باللجوء إلى سيادة خارجة على القانون. إن هذا يقرب آرندت من شميت أكثر مما كنت أود، ويعارض النتائج المساواتية الجذرية لنظريتها عن التعددية الاجتماعية.

ماذا كان سيحدث لو أنها، بدلًا من التوجه إلى الصوت السيادي كوسيلة لمعارضة العنف القانوني، أعادت التفكير في المجال الاجتماعي، مجال التعددية ذلك لا بوصفه موقعًا للانتماء فحسب، بل بوصفه موقعًا للنضال؟ بكلمات أخرى، هل تكشف العلاقة التعاكسية المتناظرة (chiasmicrelation) بين الـ «أنا» والـ «نحن» عن خطأ أيضًا في قلب السيادة، لا مصادفة تجعل الصوت يتأرجح بين أنماط تبقي الأرض أكثر انزلاقًا من السيادة؟ يبدو أن هذا اللجوء الواضح إلى السيادة في قلب الحكم على توتر مع الأنطولوجيا الاجتماعية التي أعدتها من أجلنا. في الحقيقة، قد يكون الأمر أن التعددية تحطم السيادة مرة تلو أخرى مُفدرِلة بقاياها ومشتِّتة السيادة إلى أشكال فدرالية. إن كان التفكير - أو في الأقل التفكير السليم - يتضمن التفكير بطريقة نسعى من خلالها إلى الحفاظ على لا تجانس الحياة الإنسانية، فإننا حين نفكر إذًا فنحن نرجو اللاتجانس. لكننا مجبرون هنا على الانتباه إلى أنه لا يتم التفكير في هذا اللاتجانس إلا ضمن أفق متمحور حول الإنسان. في النتيجة، إن الحياة التي تستحق الحفاظ عليها، حتى حين تعد حياة بشرية بصورة حصرية، هي متصلة بالحياة غير البشرية بطرائق أساسية؛ وينتج هذا من فكرة الحيوان البشري. هكذا، إن كنا نفكر بطريقة سليمة وكان تفكيرنا يُلزمنا الحفاظَ على الحياة بشكل ما، فإن للحياة الواجب الحفاظ عليها شكلًا جسديًا. هذا بدوره يعني أن حياة الجسد - جوعه وحاجته إلى المأوى والحماية من العنف - من شأنها كلها أن تتحول إلى قضايا سياسية كبرى.

هذا يشكل مشكلة بالنسبة إلى آرندت في «الوضع البشري» التي تفصل في النتيجة المجال العام عن المجال الخاص من طريق الخطأ[51]. في المجال الخاص نجد مسألة الحاجات وإعادة إنتاج الشروط المادية للحياة ومشكلة زوال التكاثر والموت على حد سواء، أي كل ما ينتمي إلى الحياة المضطربة. إن إمكان إهلاك السكان كافة سواء من خلال سياسات القتل الجماعي أم الإهمال المنهجي لا تنجم عن حقيقة اعتقاد بعضهم أن في وسعه اختيار الذين سيسكنون الأرض معه فحسب، بل لأن تفكيرًا كهذا يفترض مسبقًا إنكارًا لحقيقة سياسية غير قابلة للاختزال: إن قابلية التعرض للتدمير من طرف الآخرين تنشأ من جميع أنماط التبعية المتبادلة السياسية والاجتماعية وتشكل مطلبًا على الصعد السياسية كلها.

من شأن أنطولوجيا اجتماعية مختلفة أن تبدأ من وضع الاضطراب المشترك هذا بهدف دحض تلك العمليات المعيارية والعنصرية بشكل واسع، التي تقرر سلفًا من الذي يعدّ إنسانًا ومن لا يعدّ. ليست الفكرة في إعادة تأهيل الإنسانوية، بل في القبول ليس بحيوانية الإنسان فحسب، لكن بالاضطراب المشترك. لربما تصبح سمة حيواتنا هذه أساسًا لحقوق الحماية من القتل الجماعي المتعمَّد والأشكال المميتة من الإهمال والتخلي الحكومي والدولي عن الشعوب المضطربة. في النتيجة، على الرغم من أن تبعيتنا المتبادلة تكوِّننا كائناتٍ أكثر من مفكرة، في الحقيقة كائنات اجتماعية ومتجسدة وضعيفة وعاطفية؛ لا يمضي تفكيرنا إلى أي مكان من دون افتراض تلك التبعية المتبادلة ذاتها مسبقًا. في الواقع، يعتمد تفكيرنا على حياة جسدية لا يمكن حجزها بالكامل في أي مجال خاص. وفي الواقع، كي يصبح التفكير سياسيًا لا بد، حتى بكلمات آرندت نفسها، من جسد «يظهر». اعتقدت آرندت على نحو واضح أن التفكير قد يلزمنا الآخرين، وبذلك يفسح لنا في المجال للتفكير في الرابط الاجتماعي الذي نلزم به حين نبدأ التفكير.

---

(51) Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. introduction by Margaret Canovan (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

في حال كانت آرندت تصوّر هنا القرار السيادي فحسب، مبيّنة ما يكون عليه القرار الجيد، أو مشرِّعة على نحو أدائي القرار الجيد على غرار السيادة المنصفة، فقد ابتعدت بالتأكيد من مفاهيم المساواة وعمليات إضفاء التعددية (pluralization) والكوننة (universalization) التي تميز كلًا من الأنطولوجيا الاجتماعية الخاصة بها ومزايا نظريتها في السياسة الديمقراطية. لست أقول إنها تصدّق على مفهوم الفعل السيادي على حساب العمل الجماعي، ولا إنها تصدّق على الأشكال الاجتماعية للمداولات على حساب الفعل والقرار السياديين. الأحرى أنا أقول إنها تتأرجح بين الاثنين، ويبدو أن هذا التوتر يشكل بعدًا من فكرها متكررًا مستعصيًا على الحل بالنظر الموجز في هذا المقتبَس من **المسؤولية الشخصية في ظل الدكتاتورية** (*Personal Responsibility Under Dictatorship*): «إن النظرة المتفائلة نوعًا ما إلى الطبيعة البشرية، التي تعبر بشكل واضح للغاية عن الحكم الصادر لا عن قضاة محاكمة القدس فحسب، بل عن محاكمات ما بعد الحرب كلها، تفترض مَلَكة بشرية مستقلة لا يدعمها القانون والرأي العام، حيث تحكم بعفوية كاملة على كل نية وفعل من جديد كلما سنحت الفرصة». ثم تستأنف متأملة: «لربما نمتلك مثل هذه المَلَكة فعلًا ونكون مشرِّعين - كل فرد منا - كلما بادرنا بفعل». لكنها تستخدم بعد ذلك هذا المقياس الذي وضحته للتو في تخمينها الحكم على القضاة بوصفه غير كاف (في المناسبة هو شيء تقوم به عبر إقالة البلاغة أيضًا): «على الرغم من كل البلاغة فهي لا تكاد تعني أكثر من كونها شعورًا تجاه مثل هذه الأشياء قد توالد فينا لقرون عدة، حيث لم يكن ممكنًا فقده»[52]. في «بعض الأسئلة في الفلسفة الأخلاقية» «Some Questions in Moral Philosophy»، توضح آرندت أن هذا الجزء من كانط في الأقل يجب أن يكون مصانًا ومناقضًا للطاعة النازية. ومرة أخرى هي تعرض معيارها عبر تخمين: «لو أمكن، على الرغم من ذلك، أن أطيع الأمر المطلق أبدًا فهذا يعني أنني أطيع عقلي الخاص [...] أنا المشرِّعة، ما عاد ممكنًا

(52) Arendt, *Responsibility*, p. 41.

تعريف الخطيئة أو الجريمة على أنهما عصيانُ قانون شخص ما آخر، بل على العكس هما رفض لتأدية دوري كوني مشرّعة للعالم[53].

كيف يمكن مشرّعًا سياديًا كهذا أن يحلّ في مجال التعددية؟ ربما من طريق تقسيم صوته وتشتيت سيادته فحسب. قد يكون الأمر أن السيادة غير متوافقة أخيرًا مع التعددية أو في الواقع مع الأشكال الفدرالية من الحكومة. لكن هذا الاستنتاج يعتمد في جزء منه على كيفية توصلنا إلى فهم الأبعاد السيادية والتعددية للفعل.

على الرغم من أنني غير مستعدة لصوغ مناقشة كاملة لمصلحة هذا التصوُّر، إلا أنني أقترح أنه قد يكون من المفيد العودة إلى التمييز الذي بدأنا به، وهو ذلك الذي تقدمه آرندت ردًا على اتهام شوليم لها بأنها لا تكنّ الحب للشعب اليهودي. إن «حقائق» كونها يهودية وامرأة تُفهم بوصفها جزءًا من طبيعتها. حين تشير آرندت إلى اليهودية كونها شيئًا مُعطى وطبيعةً وتشبّه ذلك بكونها امرأة، نحن نوضع أمام تشبيه غريب، لكنه تحدٍ أيضًا لأي نوع من أنواع التخصيص الفاعل لهذه المصطلحات. في **الوضع البشري**، تكتب: «إن إحساس الإنسان بالحقيقة يقتضي تحويل الناس ما هو مُعطى سلبي صرف في كيانهم واقعًا، ليس بهدف تغييره، بل بهدف جعله واضحًا واستدعاء ما يعانونه، خلافًا لذلك، بشكل سلبي بأي حال إلى الوجود»[54].

إذًا ماذا يعني ذلك؟ يعني أن نبدأ بأننا ضد الآخرين الذين لم نخترهم وأن هذا التقارب هو مصدر لطائفة كبيرة من العواقب العاطفية انطلاقًا من الرغبة إلى العدائية أو في الواقع مزيج ما من الاثنين. تؤكد آرندت مرة تلو أخرى كيف تستلزم الحرية التصرف بتضامن، لكن ما تغفل عنه بشكل كبير كما يبدو هو اللاحرية التي تقرر التعايش وكيف نفكر في تلك اللاحرية في ما يتعلق بالحرية التي هي أساس السياسة بالنسبة إليها.

---

(53) Ibid., p. 69.

(54) Arendt, *The Human Condition*, p. 208.

لكن إذا أخذنا عدم القدرة على اختيار الذين نعايشهم على الأرض على محمل الجد، فإن هناك إذًا قيدًا على الاختيار، نوعًا من اللاحرية التكوينية التي تحدد من نكون وحتى بصورة معيارية من يجب أن نكون. إنه لصحيح أننا نعايش آخرين لا نختارهم لكن هذا يرسخ بالطبع قدرًا معينًا من الحقد والعدائية في صميم التعايش. في الواقع، أليس هناك نوع من التصارعية (agonism) إن لم يكن من التنافرية (antagonism) ينبغي لنا أن ننظر فيه في صميم تلك التعددية؟ إذا فكرنا في التعايش كونه هدفًا سياسيًا فحسب وليس شرطًا للوجود الاجتماعي، فلن نخفق في فهم التصارعية التي يتضمنها التعايش اللااختياري فحسب، بل والتوق والتبعية والتقييد واحتمالات الانتهاك والاعتداء والتهجير. إن كان هذا تعايشًا للكائنات الحية، فعلينا التفكير في الحياة كما تعبر عن الانقسام بين البشري وغير البشري. وكوننا كائنات متجسدة، فإنه علينا التفكير في مسائل الحاجات والجوع والمأوى كونها عوامل حاسمة لهذه التعددية؛ بكلمات أخرى، يتعين التفكير في التعددية بوصفها نوعًا معينًا من التبعية المتبادلة المادية، حيث تكون القدرة على العيش والتعرض للموت أيضًا، في جزء منها، على المحك في هذه الحالة الاجتماعية. إننا نجد فكرة الحياة المضطربة هنا، حيث إن كون المرء جسدًا تحت رحمة جسد آخر يمكنه أن ينتج مصدرًا كبيرًا من المتعة و/ أو الخوف المروع من الموت.

بالنسبة إلى الإبادة الجماعية النازية، كتبت آرندت أن معاييرنا الأخلاقية المعتادة انقلبت، وأصبحت في غير زمانها الصحيح. «في ذلك الوقت كان الرعب نفسه يبدو في وحشيته العارية، ليس بالنسبة إلي فحسب، بل بالنسبة إلى عدد من الآخرين، متجاوزًا الفئات الأخلاقية كلها وناسفًا جميع معايير القضاء؛ كان شيئًا لم يكن في استطاعة الإنسان معاقبته بصورة كافية أو مسامحته». من ثم تضيف: «كان علينا أن نتعلم كل شيء من الصفر، من الخام إن صح التعبير، أي من دون مساعدة الفئات والقواعد العامة التي نصنِّف تجربتنا بموجبها»[55].

(55) Arendt, Responsibility, p. 25.

كان هذا المطلب الأخير هو ما أعادها إلى كانط لا لاستعادته من حوزة آيخمان فحسب، بل لتطوير نمط من المسؤولية استوجبه الظرف التاريخي، حيث أُثبت من خلاله أن الأطر القانونية والأخلاقية القائمة غير كافية. إنها ليست مسألة تصنيف المَثَل الأخلاقي الخاص في خانة القاعدة العامة، خصوصًا حين لا يُعطى الخاص إلا لوجوب العثور على العام. هي تكتب: «لا يمكن استعارة المعيار من التجربة ولا يمكن استخلاصه من الخارج»[56]. على المرء أن يتحقق وأن يجرب، بل وحتى أن يعتمد على المخيلة حين يتعلق الأمر بتشكيل أحكام هذا الزمن وتكون باسم الحياة الإنسانية المشتركة التي تبقى غير قابلة للاختزال إلى الفردانية (individualism) والجماعية (collectivism) على حد سواء. تضع آرندت نفسها هناك تحديدًا، في الوسط، بوصفها الـ «أنا» والـ «نحن» في آن، موضحة القواعد التي قد نحكم بموجبها من خلال تخمين المحكمة التي تكون فيها هي القاضيةَ من خلال عملية عويصة ومتنافرة ومتناقضة.

إن إمكان إهلاك السكان كافة سواء من خلال سياسات القتل الجماعي أو الإهمال المنهجي لا تنجم عن حقيقة اعتقاد بعضهم أن في وسعهم اختيار الذين سيسكنون الأرض معهم فحسب، بل لأن قابلية التعرض للتدمير من طرف الآخرين تميز أنماط التبعية المتبادلة السياسية والاجتماعية كلها.

إنني لهذا السبب أعتقد أن اللجوء إلى الفكر السيادي ومَلَكته في الحكم وممارسته الفردية للحرية هو على توتر شديد جدًا مع فكرة التعايش التي يبدو أنها تنتج من كل من اتهام آرندت لآيخمان وتأملاتها الصريحة الخاصة حول التعددية. تقدم هذه الفكرة الأخيرة سابقة للقانون الدولي، سابقة لا تستند إلى حقوق المواطنين بصورة حصرية، بل تمتد إلى أعضاء المجموعات السكانية كلها، وبصرف النظر عن وضعهم القانوني. في الواقع، في تقرير غولدستون (لجنة الأمم المتحدة لتقصي الحقائق حول الصراع في غزة) المنشور في أيلول/ سبتمبر 2009، يشير غولدستون (Richard Goldstone) نفسه إلى أن

---

(56) Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited, and with an interpretive essay by Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 76.

العدالة والقانون الدوليين يتطلبان أن «لا تكون أي دولة أو جماعة مسلحة فوق القانون». بقوله ذلك، يفترض قانونًا يبطل القوانين والسياسات التي تحكم دولة أو جماعة مسلحة محددة أيًا كانت تلك القوانين والسياسات. على الرغم من تراجع غولدستون مؤخرًا عن موقفه في مقالة افتتاحية (من دون وضع قانوني) فلا يزال بإمكاننا تأييد مناقشاته سواء تمكن من مقاومة ضغط التنازل عن كلماته الخاصة أم لم يتمكن.

على الرغم من لجوء غولدستون إلى سابقة قانونية دولية في جميع أجزاء هذا التقرير، إلا أنه لا يزال هناك توتر بين الطريقة التي يؤكد فيها التقريرُ القانونَ، أو حتى يسنّه، والطريقة التي تقيد فيها تلك السابقة الحكم الذي تسنّه. أعتقد أن هذا يعكس بطرائق معينة التوتر بين السيادة والتعايش لدى آرندت. هل يفترض الحكم فعلًا سياديًا أم أنه نتيجة الإجماع الملفَّق تاريخيًا أم فعل من جهة التعددية؟ أعتقد أننا نرى شيئًا من هذا التوتر في تلقي العامة تقرير غولدستون وتحكيمهم إياه، هو التقرير الذي يسأل كلًا من دولة إسرائيل وسلطة حماس في غزة إجراء تحقيقات جنائية في جرائم الحرب المحتملة. ما هو على المحك في أحد أجزاء التقرير ونتائجه هو إن كان المدنيون قد استُهدفوا أو إن كانوا في الواقع قد استُخدموا دروعًا بشرية. لم تشكك دولة إسرائيل في نزاهة هذه المقاربة وإنصافها فحسب، بل هي تدعي أن غولدستون قد مارس سلطة غير ملائمة، مؤطرًا الصراع بطريقة أحادية الجانب، وقد أوضحت إسرائيل أنها لن تحترم شرعية توصيات التقرير النهائية للتحقيق في جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية. عند هذه النقطة يمكننا الملاحظة أن ثمة سؤالًا: هل كان غولدستون مَن يتحدث أم القانون الدولي هو من كان يتحدث حين كان غولدستون يتحدث. هل هذا قرار سيادي من جهته يمنح فردًا ما سلطة أخلاقية وقانونية ينبغي له ألا يحصل عليها أم أنه مفوَّض بموجب القانون الدولي ليصوغ الحكم الذي يتولاه (إنها بالتأكيد لجنةٌ تحكم لكن الحكم مصوغ باسمه)؟ إن كلًا من طرفي الصراع قد جادل حول شرعية المطلب، خصوصًا حماس التي تدرك أن السكان المدنيين في غزة تأثروا على نحو متفاوت في إثر اعتداء كانون الأول/ديسمبر 2008 الذي انتهى في كانون الثاني/يناير 2009. وقد أخفقت السلطة

الفلسطينية في دعم التقرير بصورة لا تصدق، ومع ذلك متوقعة. وإن التحقيقات التي وافق الإسرائيليون على إجرائها ليست تحقيقات جنائية مستقلة بصورة قاطعة، وما زال يتعين عليها أن تأتي بإدانات. كما أفادت «**عدالة**»، وهو المركز القانوني لحماية حقوق الأقلية العربية في إسرائيل:

> وفقًا للجيش الإسرائيلي، يكون تركيز هذه التحقيقات على أي «سوء تصرف» من طرف الجنود الإسرائيليين كونهم أفرادًا خارج نطاق أي توجيهات وأوامر رسمية متلقاة، لا على سياسات العمليات العسكرية الإسرائيلية واستراتيجياتها وتنفيذها ونوع الأسلحة المستخدمة وحجمها وما إلى ذلك. حتى الآن، يبدو أن هذه التحقيقات قد هدفت في المقام الأول إلى تخفيف الضغط الدولي الممارس على الحكومة الإسرائيلية وتحرير الجيش وقيادته من التهم الموجهة ضدهم وإلى الحيلولة دون تداول هذه الجرائم في المحافل الدولية.

بعبارة أخرى، إن التحقيقات المتخذة استجابة لأمر غولدستون من أجل التحقيق في جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية قد أبطلت التجريم على التهم بفاعلية. بالطبع إن الخطر هو أن التقرير قد عُدَّ علاقاتٍ عامة سيئة يمكن التصدي لها من خلال اللجان والنتائج المنافسة، عند هذه النقطة تكون نتائج المحاكم نقدًا من وسائل الإعلام، لكن ليس لها أي صفة قانونية أخرى أو أي مطالبة أخلاقية.

بالطبع، إن غولدستون نفسه يهودي وصهيوني، وريتشارد فولك (Richard Falk) عالم سياسي يهودي بارز وهو أيضًا المقرِّر الخاص للأمم المتحدة حول حقوق الإنسان الفلسطينية وقد احتُجز في زنزانة إسرائيلية قبل تزويده بحقوق تنقّل محدودة داخل الأراضي المحتلة. ألا تردد هذه الرموز أصداء سياسة آرندتية معينة وتوسعها؟ أيمكننا القول إن ذاكرة بديلة تدفع إلى التبني الأخلاقي للقانون الدولي في مواجهة القومية أو مطالبات الدولة الأمة بالنسبة إلى كل من غولدستون وفولك؟ إن الانقسام الذي نراه بين هذين المؤيدَين للقانون الدولي والادعاءات الواضحة التي تصرح بها السلطات الإسرائيلية حول طبيعة القانون الدولي الفاسدة وغير الجديرة بالثقة يكشف عن بعض التوترات بين مطالبات

العدالة المكوِنة والمطالبات السيادية للدولة الأمة. يَؤول هذا في السياق الإسرائيلي إلى مسألة إن كان للدولة الأمة الإسرائيلية الحق في الدفاع عن مواطنيها ضد الاعتداء من طرف ما يسمى بالمجموعات الإرهابية، ليس هذا فحسب بل أيضًا، وبصورة ضمنية، إن كان يجب على دولة إسرائيل الدفاع عن السكان اليهود ضد نزعة دولية يشتبه بها أن تكون بصورة أساسية معادية للسامية. إنه على أساس هذا الادعاء الأخير قد أُطلق على كل من غولدستون وفولك اسم اليهود الكارهين لأنفسهم ضمن الصحافة الإسرائيلية. لكن في الحقيقة هل يمكننا القول إنهم يمثلون مسارًا مختلفًا للتفكير الأخلاقي ما بعد الحرب وحتى ما قبل الحرب، ذلك الذي يَعدُّ التعايش أساسيًا للحياة الاجتماعية والسياسية ويفهم بأن على القانون الدولي واجب حماية لا مواطني الدولة الأمة الموجودة فحسب، بل السكان كافة، ومنهم اللاجئون أو الشعوب المستعمرة التي تكون مواطنيتها إما غير موجودة وإما في قيد النشوء؟ في الواقع، إني أرى غولدستون مستمرًا في التقليد الآرندتي داخل الفكر اليهودي، ما يعني أن الفكر - الإطار المعياري - هو ما يربط مصير اليهودي بغير اليهودي. إن قيمة التعايش الأخلاقية هي بلا شك نتيجة حالة شتاتية تتضمن التهجير والاضطهاد والنفي. لكن هل يمكننا أن نفهمها أيضًا كونها طريقة لاستدعاء القانون الدولي الذي من شأنه أن يطبق على جميع اللاجئين؟ وهل يمكننا أيضًا أن نفكر في ثنائية القومية في هذا الصدد بوصفها تؤسس نفسها على روح القانون الدولي الذي لا يميز بين مطالبات اللاجئين، سواء المحتجزون في ظل ظروف الاحتلال أم غير المحتجزين الذين يعيشون في المنفى؟

هكذا، تنشأ مسألة الأقليات وعديمي الجنسية من تاريخ خاص بالدولة الأمة وآثاره في السياسة العنصرية. لربما نفهم ذلك كونه ذاكرة جماعية، لكنها ليست الذاكرة الجماعية للأمة. على العكس، إنها الذاكرة الجماعية لغير المواطنين، أولئك الذين لا ينتمون واضطروا إلى الفرار ولم يعرفوا إن كان لا يزال هناك حماية قانونية لهم في خضم هذا الفقد والخوف. ثمة سؤال واحد إذًا هل يكون القانون الدولي مرتبطًا بثنائية القومية، وهل يمكن أن يؤدي الجمع بينهما إلى تصوُّر للحقوق ليس «قوميًا» أخيرًا، حيث إنه - كما تخبرنا آرندت -

مع أن للجميع الحق في الانتماء إلى مكان ما فلا يمكن لأنماط الانتماء لدينا أن تكون بمنزلة أساس لحقوقنا أو التزاماتنا. هذا التجاور غير الاختياري، هذا العيش بعضهم مع بعض، ربما يصبح الأساس لثنائية القومية التي تسعى إلى إبطال القومية، بل حتى إلى تحرير القانون الدولي من التزاماته الضمنية تجاه الدولة الأمة. من شأن هذا أن يكون تعايشًا موجَّهًا من خلال الذاكرة ومن خلال دعوة إلى العدالة تنشأ من التهجير والنفي والحجز القسري، ليس لشعبين فحسب، بل للشعوب كلها. إنه قد لا يكون ما كان سيختاره أي أحد، وسيكون زاخرًا بالتنافر والعدائية الضروريين واللازمين على حد سواء.

الفصل السابع

بريمو ليفي الآن

«حتى اللغة الأكثر صرامة في الموضوعية و«الواضحة» والحرفية بإصرار لا يمكنها أن تنصف المحرقة من دون اللجوء إلى الأسطورة والشعر والكتابة «الأدبية»».

هايدن وايت (Hayden White)

كانت مهمة بريمو ليفي تقديم حقيقة معسكرات التركيز النازية بواسطة خيال كان وفيًا لتلك الحقيقة التاريخية. وثمة في أعمال ليفي اللاحقة بصورة خاصة، بعض التوتر بين الذاكرة التي يسميها الأداة المضللة ومطالب القصة أو السرد. كان على دراية تامة أن تاريخ تلك المرحلة سوف يُحكى مرة تلو أخرى، وأن القصص ستأخذ على الأرجح مكان الذكريات، وفي النتيجة سيكون عليها أن تحل محلها ما إن يختفي الناجون الأحياء. في سنواته الأخيرة، أجرى مجموعة من المقابلات، وسُئل في بعض منها عن علاقته باليهودية وإسرائيل والآثار الأخلاقية والسياسية الدائمة للمحرقة (Shoah) من أجل تدارس السياسة في أوائل الثمانينيات. لكن مع دنو أجله سُئل عدم التحدث عن هذا الموضوع في المقابلات بعد الآن. كيف لنا أن نفهم علاقة ليفي بما يمكن التحدث عنه وما لا يمكن، وكيف لهذا الأمر الذي يبدو غير قابل للتحدث عنه أو الاسترجاع أن يُحمل عبر اللغة التي يستخدمها؟

دعونا نفترض أن ليس في حالات الصدمة التاريخية التي تحدق بمؤلف مثل بريمو ليفي فحسب، بل في سياق الحياة بصورة أعم، ثمة فجوات أو تصدعات في ما نقدمه من أوصاف التي لا نملك منها ما نفسر به سبب عدم إمكان تذكّر ذلك الجزء من الحياة أو تقديمه بشكل سردي. يغدو ذلك شديدًا بشكل خاص حين نطالب الآخرين أو أنفسنا بتقديم وصف لمجموعة من الأفعال بهدف تحديد موقع المسؤولية عن النتائج الضارة أو تعيينها. في مثل هذه الحالات نحن نعتمد على قدرة أخرى لتقديم وصف بهدف تحديد المسؤولية ويجوز لنا، حيثما وحينما تنهار تلك القدرة، التوجه إلى أدلة من أنواع أخرى لتحديد الواسطة القائمة بالفعل المقصود. يحدث ذلك بالتأكيد في السياقات القانونية وفي المحاكم القانونية، حيث تكون هذه الفكرة القضائية

حول المسؤولية مطبقة، ولا بد من أن تكون كذلك بشكل واضح، كما رأينا في قضية آيخمان. لكن هل نكون على حق في اجتذابنا هذه الصيغة من المسؤولية إلى مجالات غير قضائية للعلائقية الإنسانية؟ وفقًا لليفي فإن الإمكان الفعلي لحكاية قصة كانت ضرورية لرفض التحريفيين لكن الصدمة التي تصيب كل قصة وتعطلها، وحتى أنماط النسيان التي سمحت له أن يعيش طوال المدة التي عاشها، يبدو أنها تعمل ضد هذا المطلب التاريخي والقضائي المهم لتقديم وصف واضح عما حدث.

يستمر السرد دائمًا عبر المجازات وهي قد تشمل التجاهل والإضمار. إن لحظة الإضمار هي تحديدًا اللحظة التي يكون فيها شيء ما غير مقول، لحظة انسحاب أو سقوط داخل السرد، لكنها جزء من السرد أيضًا وميزة شكلية لمساره المحتمل. هكذا، في حال جعلت الحوادث الصادمة تقديم وصف أمرًا صعبًا أو مستحيلًا، أو كانت تنتج ترخيمًا أو إضمارًا داخل السرد، فسيبدو إذًا أن ما لم يتم قوله تحديدًا هو على الرغم من ذلك محمول بواسطة ذلك المجاز. إن ما لم يتم قوله هو على الرغم من ذلك محمول أو منقول بطريقة ما، مشيرًا إلى أنه ينبغي فهم السرد بوصفه صيغة مخاطبة أيضًا وهي صيغة تحاول جهدها كي نفهم. إن وجهات النظر التي تدّعي أن سرد الذات هو إحدى طرائق خلق الذات تفترض أن الـ «أنا» هي اللحظة التدشينية لسلسلة من التصرفات المتموضعة في مركز الفعل المقصود. لكن ما هو وضع سرد كهذا حين تؤثر سلسلة من الظروف والعوامل في المشهد دفعة واحدة، تلك التي أثرت فيها جميعها ظروف وعوامل أخرى، لا يمكن معرفة التاريخ أو سرده تمامًا في ذلك الوقت، هذا إن لم يكن في أي وقت. إن الـ «أنا» ليست «السبب» الأول والأهم في سلسلة من الحوادث ولا هي «التأثير» السلبي الكامل لهذه السلسلة، ما أدى بهايدن وايت إلى التساؤل، في مقالته المهمة والمناقشة مطولًا «الواقعية المجازية في أدب الشهادة»، إن كان مستحيلًا إعادة إحياء الصوت الوسيط (Middle Voice) لإظهار الوضع الملتبس تمامًا لفاعل يؤثِّر ويؤثَّر فيه في آن[1].

---

(1) Hayden White, «Figural Realism in Witness Literature,» *Parallax*, vol. 10, no. 1: *Witnessing Theory* (2004), pp. 113-124.

أود أن أضيف إن هناك بعض الإذلال الواجب تقويمه في الإدراك، أن أفعال المرء لا تنشأ دائمًا بشكل تام ومطلق من الـ «أنا» التي يكون المرء عليها وأن هناك على نحو مماثل بعض الغفران - إن صح التعبير - المرتبط بهذا الاعتراف، حيث يكون إعطاء وصف كامل للذات بهذا المعنى أمرًا مستحيلًا. إن الاستحالة لا تأتى من عجز عن ضمان الفاعل سببًا أولًا لسلسة تاريخية من الحوادث فحسب، بل أيضًا لأن اللغة تتلعثم حين تكلَّف بمهمة تفصيل تلك السلسلة من حيث مضمونها وحده. وتاليًا إن إعطاء وصف لهذا السبب الأخير، ليس لدرجة كبيرة مسألة كشف حقيقة ما قد حدث أو إخفائها (تفصيل المضمون بواسطة اللغة وفيها)؛ إن مثال الكشف الكامل يؤدي إلى إخفاق معين وليس بالضرورة لأن السارد مخادع أو لأنه كذلك فحسب. إن استحالة مثال الكشف الكامل تكشف قابلية للخطأ في قلب السرد ذاته، وهذه القابلية للخطأ مفصَّلة من خلال هذه المجازات التي تفعل شيئًا آخر غير حمل مضمون إيجابي مفهوم بوصفه تعيينًا لحدود «ما قد حدث».

أود أن أقترح بشكل موقت صلة بين هذه المجازات وقابلية الخطأ التي قد تساعدنا في فصل سؤال الـ «ماذا» الذي قد حُمِل، عن صيغة المخاطبة التي قد تبحث عن جمهور حتى حين، أو تحديدًا حين لا يكون ممكنًا إعطاء وصف سردي مستمر. شيء ما على الرغم من ذلك لا يزال مقولًا وهو قد قيل لشخص ما (حتى لو لم يكن هذا الشخص مصوَّرًا إلا مجازيًا بصورة مجهولة من خلال الفاصلة العليا (apostrophe)). إن التلعثم في إعادة بناء السرد هو علامة على وجود صيغة مخاطبة؛ في الواقع، لا يمكن أن يكون وصولٌ من دون قابلية الخطأ والتلعثم ذينك. على الرغم من أن التركيز على مشهد المخاطبة الذي يتضمنه وصف السرد هذا يشير إلى أنه يتعين على الشهادة أن تكون شيئًا آخر بخلاف ضمان سلسلة من حوادث يمكن إثباتها، حيث إنها مرتبطة بإبلاغ واقع. في الحقيقة، إن مهمة إبلاغ مثل هذا الواقع، كما يشير هايدن وايت، تنطوي على إفادة من السمات البلاغية للغة من أجل حمل الواقع العاطفي الذي يتعارض مع المطلب الوضعي (positivist)، حيث تتصرف اللغة بشفافية بصورة دائمة وحصرية في ما يتعلق بالحقائق.

ثمة نقطتان في الأقل ينبغي توضيحهما هنا من البداية: **الأولى** هي أن لأَمَ سلسلة من الحوادث ليس إلا طريقة واحدة لإبلاغ واقع. **الثانية** هي أن الواقع الذي أُبلغ لا يكمن في «ما قد حدث» فحسب، بل أيضًا في أنه قد حدث، وهذا يتطلب لغة لتأكيد واقعه وقوته. ثمة مهمة فاعلة في الشهادة تختلف عن نقل سلسلة الحوادث والحفاظ عليها. كي يُبلغ الوصف واقعًا هو في حاجة إلى نقل معنى الحوادث المعنية حتى عندما، وتحديدًا عندما، تُحدث الحوادث أزمة من أجل عملية خلق المعنى. لا يتم الإبلاغ إن كانت صيغة نقل الحوادث تسعى إلى فصل حدوث هذه الحوادث عن أبعادها الوجدانية والنفسية. من الناحية النظرية، هذا يعني أن مطالب الدليل تستلزم المجاز، ولا يمكننا فصل المضمون عن الشكل بصورة مفيدة. يجادل وايت بأن هذه الأوصاف تعتمد على مجازات، تحديدًا من أجل نقل واقع وجداني: «إن المشاهد الأكثر اتقادًا لأهوال الحياة في المعسكرات التي قدمها ليفي تكمن بدرجة أقل في تحديد "الوقائع" كما هي متصوَّرة بشكل تقليدي منها في سلاسل المجازات التي يبتكرها من أجل إمداد الحقائق من خلالها بالعاطفة وبمشاعره الخاصة حولها وبالقيمة التي يوليها لها في النتيجة»[2]. في حال كان وايت على حق فقد تكون سلسلة المجازات في بعض الأحيان أكثر أهمية من سلسلة الحقائق. في الحقيقة، لربما يكون حدوث أي إبلاغ للحقائق غير ممكن من دون تأكيد لغوي على هذه الحقائق التي تستند بدرجة ما إلى المجاز. وكما سيتضح، تكون المجازات في بعض الأحيان مطلوبة من أجل نقل الواقع العاطفي، وفي أحيان أخرى يستحضرها ليفي تحديدًا من أجل تمييز مسافة معينة بين قصةِ ما حدث وذاكرة الواقع العاطفي.

إن مجازًا واحدًا يتكرر في عمل بريمو ليفي ألا وهو التبلور. يميز هذا المجاز مشكلة تنشأ حين يتكرر الجهد اللغوي لنقل ما حدث مع مرور الوقت. يتضح له ذلك بشكل بارز حين يجد، في محاولة لدحض التحريفيين من خلال تقديم وصف حاسم لما حدث، أن عليه إعادة سرد الحوادث وأن إعادة السرد

---

(2) Ibid., p. 119.

هذه تحرك ذاكرته بشكل فاعل. كما يشير وايت، يحاول ليفي أن يفرغ وصفه من المجازات، ليس إلا لينتج وصفًا يكون فيه إفراغ كهذا مستحيلًا[3]. من جهة، يسعى ليفي إلى لغة واضحة وشفافة يمكن أن ترقى إلى مستوى الدقة العلمية من أجل دحض أولئك التحريفيين الذين هم على استعداد للزعم أن التقارير حول المحرقة هي «مجرد قصص». من جهة أخرى، هو على دراية بكيفية تصلُّب و«تبلور» قصص الذاكرة مع مرور الوقت، ما يدل على رسوِّها في شيء آخر غير الذاكرة. كيف له أن ينظم تأثير التبلور هذا؟ هل تفترض المحرقة حياة لغوية تنهي رسوخه في الذاكرة والواقع التاريخي؟ هل يمكن التصدي لتأثير كهذا؟ وما نتائجه علينا في الوقت الحاضر، مع أخذ الحياة الخطابية التي افترضتها المحرقة في الحسبان؟

إن الشكل اللغوي الذي يحفظ ليفي من خلاله التجربة التاريخية للمعسكرات وينقلها ينتج اثنين في الأقل من الأنواع المختلفة من الصعوبات، وهذه بدورها تشكل اثنتين من المشكلات السياسية. من جهة أولى هناك التحريفيون الذين يجب رفضهم من خلال إعادة بناء السجل التاريخي والتجريبي؛ ومن جهة أخرى هناك الذين «يستخدمون» المحرقة لتبرير النزعة العسكرية الإسرائيلية المفرطة، وهذا استغلال لذلك التاريخ الذي عارضه ليفي بصورة علنية أيضًا. ما الذي في اللغة يؤدي إلى إنكار المحرقة واستغلالها في حالات كهذه؟ كيف يمكن تفادي هذه الأشكال من الطمس والاستخدام وهل من شيء في اللغة يقاوم هذين المسارين السياسيين اللذين يجدهما ليفي على حد سواء غير مقبولين؟ ما هو على المحك ليس موقفًا سياسيًا فحسب، بل طريقة لموقَفة نفسه أخلاقيًا في ما يتعلق بالتجربة التي خضع لها. إنه بحاجة إلى أن يحكي القصة كي يحافظ على الوضع التاريخي ضد هؤلاء الذين ينكرونه، لكنه بحاجة إلى أن يحكي القصة أيضًا كي يرفع المسؤولية عن نفسه. يبدو أن المهمة الأولى تتطلب أن تكون اللغة شفافة، وتطالب الثانية بضمان سلسلة من أجل الحوادث المعنية بهدف تباحث حالته فاعلًا ومتورطًا في الأمر.

---

(3) Ibid., p. 115.

يركز ليفي في اثنين في الأقل من كتبه، **النجاة في أوشفيتز** (*Survival in Auschwitz*) و**الغريق والمُنقَذ** (*The Drowned and the Saved*)، على ضرورة الحفاظ على الأحياء والأموات من هؤلاء الذين في المعسكرات معه وعلى ضرورة نقلهم، لكن أيضًا على ضرورة تحديد موقفه الأخلاقي في ذلك السياق(4). على الرغم من أن ثمة أوقات يؤكد فيها ببساطة أنه كان هناك ضحايا وجلادون، فإن هناك أوقات أيضًا يشير فيها إلى ما يسمى «المنطقة الرمادية»، حيث يكون فيها التحقق من حدود المسؤولية أكثر صعوبة. في وصف هذه المنطقة، يشير ليفي إلى الأفعال التي يرتكبها السجناء تحت الضغط وفي الحقيقة تحت التهديد بالقتل، وعلى الرغم من مشاركتهم في نشاطات يمكن القول إنها تصون معسكرات الموت والعمل، فهو يسعى إلى تبيان أن أفعالهم كانت قسرية لدرجة كبيرة. مع ذلك هو يصور سجناء آخرين بعد سجناء قد تحولوا إلى حراس كابو(5) (Kapo) سيئي السمعة، ويميّز دخولًا متجاوزًا - حماسيًا إن لم يكن ساديًا - في الصفوف الدنيا من وحدة إس إس(6) الوقائية، وبذلك في ممارسة متعاونة مع العدو يراها منفرة أخلاقيًا. يتأرجح ليفي بين اعتبار نفسه مسؤولًا عن البقاء حيًا - رؤية بقائه حيًا كدليل على ذنب معين - والإصرار على أن مسؤولية تدمير حيوات الإنسان في المعسكرات تقع على عاتق وحدات الإس إس الوقائية والمتعاونين معهم صراحة.

عند نقطة معينة يدعي ليفي أن المعتقلين افترضوا أنه إن كانوا قد اعتُقلوا وسُجنوا فلا بد من أنهم مذنبون بشيء ما، وبذلك عاشوا أيامهم محاولين

---

(4) Primo Levi: *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity*, Translated from the italian by Stuart Woolf (New York: Macmillan, 1961), and *The Drowned and the Saved*, Translated from the italian by Raymond Rosenthal (New York: Random House, 1989).

(5) الكابو: يهودي سجين داخل معسكر الاعتقال يُختار لحراسة باقي المساجين خلال العمل. (المترجم)

(6) وحدة إس إس: أو الوحدة الوقائية، كانت منظمة تابعة للحزب النازي الألماني كلفت بمهمة حماية هتلر، ثم أصبحت وحدة شبه عسكرية مستقلة تضطلع بمهمات في صلب الحزب النازي. مُنعت هذه المنظمة في ما بعد وعدّت منظمة إجرامية للدور الذي قامت به في المحرقة. (المترجم)

التكفير عن ذنب مجهول من دون أي أساس في الواقع[7]. بعد تحرير المعسكرات حصرًا ارتفعت معدلات انتحار السجناء السابقين. إنه يفصِّل الشكل المأساوي للاستدلال النفسي الذي يؤدي إلى هذا الاستنتاج:

> يولد الانتحار من شعور بالذنب لم يخفف منه أي عقاب؛ اليوم، صُوِّرت قسوة الاعتقال عقابًا وأقصيَ الشعور بالذنب (إن كان هناك عقاب فلا بد من وجود ذنب) إلى الخلفية، ليس إلا ليعاود الظهور بعد التحرير. بعبارة أخرى، لم يكن هناك حاجة لمعاقبة النفس بسبب ذنب (حقيقي أو مفترض): كان المرء يكفِّر عنه فعلًا من خلال معاناته اليومية[8].

يرى ليفي على نحو جلي أن الذنب قد أُحدث بغير وجه حق وأن تأسيس الذات بوصفها «المسبِّب» ينبع من الحاجة إلى إيجاد سبب للاحتجاز. وعلى الرغم من أن في وسعه تحديد هذا الخط الخاطئ للاستدلال، فإن ليفي يذعن في بعض الأحيان لأحكامه. هو يفهم بشكل واضح أن بقاءه على قيد الحياة مصادفة. على سبيل المثال، يروي كيف أسقطه المرض وزج به في المستشفى في حين تم إخراج الباقي من في الثكنات في مسير للموت في أواخر ربيع عام 1944، ما أدى إلى إنقاذه وبقائه حيًا بصورة غير متعمدة. يكتب بوضوح: «أنا أعرف أني كنت ضحية غير مذنب وما كنت قاتلًا»[9]. مع ذلك يبدو في أحيان أخرى وقد اعتقد أن بقاءه حيًا إنما كان على حساب شخص آخر، وأن فعله أو لا فعله كان مسؤولًا عن موت آخرين وأنه لا يحتمل وجوب بقائه حيًا في حين لم يتح ذلك لآخرين. كما يبدو فهو يرى أنه بقي حيًا مكان شخص آخر فأحس بذلك أن بقاءه حيًا هو اغتصاب غير شرعي لمكان شخص آخر في الحياة. هكذا، هو يكتب: «لا يعدو كونه افتراضًا وفي الحقيقة هو ظلّ شكٍّ: أن كل إنسان هو قابيل أخيه، أن كلًا منا نحن (لكن في الحقيقة هذه المرة أقول «نحن» بالمعنى الكوني الأوسع) قد اغتصب مكان جاره وعاش

(7) Levi, *The Drowned*, p. 76.

(8) Ibid., p. 76.

(9) Ibid., p. 48.

فيه بدلًا منه. إنه افتراض، لكنه ينخر فينا؛ عشش عميقًا كسوسة الخشب؛ على الرغم من أنه غير مرئي من الخارج فإنه ينخر ويقشر»[10].

ما هو واضح أن الاغتصاب هو فعل ناشط ويرسخ القناعة بأن بقاء الشخص حيًا هو سبب لموت شخص آخر (وفقًا لهذا النظام، إن كان حصول الشخص على حياة هو على حساب شخص آخر، فإن تخلي الشخص عن حياته هو السماح للآخر بأن يعيش). قد يتمنى الشخص ربما الموت لنفسه وسيلةً لإعادة الحياة لشخص آخر. إن كان تصوير ليفي للشخصيات المختلفة في المعسكر محاولة لـ «إعادة الحياة» لهؤلاء الذين قُتلوا، فيمكننا أن نعدّ مهمة «إعادة إحياء» التصوير الأدبي هذه تتنبأ بالانتحار. في الانتحار يكون المنطق غير المبرَّر للاغتصاب معكوسًا: لا يعيش الشخص على حساب الآخر، بل يهب الشخص حياته كي يستطيع الآخر أن يعيش. يضخِّم منطق الذنب هذا من قوة الفاعل في حسم مسائل الحياة والموت مسندًا سبب موت الآخر إلى الفاعل الباقي على قيد الحياة. إن هذا لا يمكن أن يُقرأ إلا كونه استبدالًا مؤلمًا لفاعلية الذات السببية بآلة الموت الجماعي، ما يعيد تصوير الذات بشكل فاعل كضحية منحبسة للموت الجماعي.

مع ذلك، حاول ليفي في وقت بقي فيه على قيد الحياة أن يحكي قصص أوشفيتز مرة بعد أخرى، ليس من أجل الحفاظ على السجل التاريخي سويًا وربما من أجل التفاهم حول موقفه في المعسكرات فحسب، بل من أجل التأكد أيضًا من أن ظاهرة كهذه لا يمكن أن تتكرر في التاريخ. إن تأملاته حول السياسة قد أملتها بعمق هذه التجربة الاستثنائية من المعاناة والتزامه الهائل الشهادة، حتى حين رأى نفسه شخصًا لا يمكنه أن يقدم شهادة كاملة أو وافية لما حدث هناك. وكما اتخذ موقفًا من القضايا السياسية، كان متنبهًا لتهديدات الفاشية وتجاوزاتها ولاستمرار معاداة السامية، لكن أيضًا لطريقة استخدام المحرقة نفسها لتبرير سياسة كان يرى أنه لا ينبغي ولا يمكن لأي ناج التغاضي عنها.

---

(10) Ibid., p. 82.

بدأ هذا النص مع أحجية أن تقديم نقد حول دولة إسرائيل يمكن تفسيره بوصفه معاديًا للسامية أو في الواقع بوصفه مساعدًا ومحرضًا على تدمير جديد للشعب اليهودي. وقد فهمه بريمو ليفي على أنه مسؤوليته العامة كونه يهوديًا وناجيًا لتوضيح معارضته انفجارات بيروت ومجزرة صبرا وشاتيلا في عام 1982. على الرغم من تقديره الواضح لتأسيس إسرائيل كملاذ لليهود من التدمير النازي، وحتى كمكان يمكن اليهود الحفاظ على حق العودة إليه، حيث سعى إلى التمييز بين مناقشة قدَّرت وجود إسرائيل كملاذ دائم لليهود وسياسات الدولة الإسرائيلية المعاصرة. في النتيجة، أصبح ينتقد كلًّا من بيغن وشارون في أوائل الثمانينيات، ودعا إلى استقالتهما بعد مجزرة صبرا وشاتيلا[11]. في المقابلات أصر على التمييز بين القيم اليهودية ودولة إسرائيل وعلق آماله على تظاهرات اليسار ضد الدولة في إسرائيل وأبدى ألمه إزاء «الدماء المنسكبة» في تلك المنطقة، ليس الدم اليهودي فحسب، بل دماء الجميع[12]. بعد أن دعا إلى استقالة بيغن وشارون في *La Repubblica*، تلقى رسائل من إسرائيليين ينتقدونه لاتخاذه موقفًا علنيًا ضد إسرائيل (مع أنه في واقع الأمر اتخذ موقفًا ضد بعض الإجراءات العسكرية الإسرائيلية وليس ضد إسرائيل ذاتها).

عارض ليفي انفجارات بيروت التي دمرت جزءًا كبيرًا من جنوب لبنان وقتلت الآلاف. وعارض بناء المستوطنات في المناطق المحتلة. وبعد شهور عدة استنكر قتل الفلسطينيين العزّل في صبرا وشاتيلا، وقد ذكرت التقارير أن الهجمات تضمنت قتلًا شنيعًا وتقطيع الناس إلى أشلاء وبَقْر بطون الحوامل. أكد ليفي أن أفعالًا كهذه بعثت فيه «العار والحسرة»، ومع هذا فقد صمد لاحتمال تغير الظروف. في مقابلة له في عام 1982 مع جيامباولو بانسا (Giampaolo Pansa) يقول بريمو ليفي: «بيغن يجب أن يرحل»، ويكتب: «أنا لست ذلك المتشائم كي أفكر أن إسرائيل ستكون دائمًا على هذا

---

(11) *La Stampa*, 24/6/1982.

(12) Primo Levi, *The Voice of Memory: Interviews, 1961-1987*, Edited by Marco Belpoliti and Robert Gordon; Translated by Robert Gordon (Cambridge: Polity Press, 2001), p. 285.

النحو»[13]. وحين سأله المحاور كيف يرد على الرسائل من إسرائيل، من هؤلاء الذين سألوه إن كان في وسعه رؤية «كل الدماء اليهودية المنسكبة طوال هذه السنوات» أم لا، يجيب:

> أنا أجيب بأن الدماء المنسكبة تؤلمني بقدر ما تؤلمني الدماء المنسكبة من الكائنات البشرية الأخرى كافة. لكن لا يزال هناك رسائل مروعة. وأنا لا أتعذب بسببها لأنني أعرف أن إسرائيل أسست بأيدي أشخاص مثلي إلا أنهم أقل حظًا مني. رجال ومعهم ثلة من أوشفيتز موشومو الأذرع، من دون منزل أو وطن، هاربون من أهوال الحرب العالمية الثانية، وجدوا في إسرائيل المنزل والوطن. أنا أعرف كل ذلك. لكنني أعرف أيضًا أن هذا دفاع بيغن المفضل. وأنا أنكر أي صحة لهذا الدفاع[14].

في إنكار أي صحة لهذا الدفاع يؤكد ليفي أنه من غير المجدي استحضار المحرقة وسيلةً لشرعنة العنف الإسرائيلي التعسفي والفتاك ضد السكان المدنيين. إنها لحظة، مع أنه تعذّب بسبب الرسائل التي تلقاها من الإسرائيليين الذين يوبخونه على نقده العلني، لا يقع ليفي فيها فريسة الشعور بالذنب الذي يمكن أن يقوده إلى التراجع عن آرائه العامة. بدلًا من ذلك هو يؤكد سلطة الـ «أنا» في إنكار صحة هذا الدفاع. وهو بالتأكيد يعرف أن هذه الـ «أنا» ليست أي «أنا»، بل هي تصريح المتكلِّم الأكثر فصاحة وتأثيرًا بين الناجين الأوروبيين من المحرقة. يبدو أن العذاب أسكته ربما. مع ذلك، هو يؤكد مجددًا بدلًا من هذا السكوت أن الـ «أنا» لن تستغل الذاكرة التاريخية للمحرقة كأداة لتسويغ العنف العسكري المعاصر ضد الفلسطينيين. في الوقت نفسه، مهم أن ننتبه إلى رفض ليفي مماثلة إسرائيل بألمانيا النازية واستنكاره تصاعد معاداة السامية التي أصبحت علنية في إيطاليا بعد عام 1982. وقد أبدى قلقه من أن تصبح إسرائيل نفسها مسؤولة عن رعاية معاداة السامية، لكنه كان واضحًا جدًا أيضًا في أن أيًا من عنف الدولة الإسرائيلية في هذا الوقت أو معاداة السامية لن يكون مقبولًا بالنسبة إليه على الإطلاق.

---

(13) Ibid.

(14) Ibid., pp. 285-286.

ما أقصده هو الإشارة إلى بعدين اثنين في الأقل للمحرقة يبدوان لي فاعلين ليس بالنسبة إلى ليفي فحسب، بل بصورة أعم في الخطابات الموجودة لدينا حول هذا الموضوع في هذا اليوم بالذات. من ناحية أولى، إن المحرقة هي ما يسبب الصدمة وما يعطل أو يشوه إمكان تقديمه وصفًا لنفسه. هي مجموعة من الذكريات التي لا يمكن الحفاظ عليها أو إبقاؤها بشكل دائم وهي تجعل تقديم أي وصف كامل ومفهوم أمرًا صعبًا للغاية، بل حتى في بعض الأحيان، بالنسبة إلى ليفي، تقديم أي فهم شامل للمسؤولية في ضوء «المنطقة الرمادية» التي تكون فيها فاعلية السجين مبتلاة بالقسر والتهديد بالقتل. من ناحية أخرى، واضح أنه يمكن استخدام المحرقة لتسويغ عنف الدولة، ولهذا يقدم ليفي اعتراضًا أخلاقيًا وسياسيًا واضحًا لا لبس فيه. هل يمكن أن نفكر إذًا في العلاقة بين خطاب معطَّل ومضطرب بفعل الصدمة من جهة، وموجود للحوسلة السياسية من جهة أخرى؟[15]. كونها مسببة للصدمة، تستغل المحرقة لغة ليفي، لغة هؤلاء الذين نجوا وهؤلاء الذين ما زالوا يعيشون آثار ذلك الدمار الأكثر ترويعًا للحياة البشرية. وكونها محوسَلة تغدو المحرقة طريقة لإخماد النقد مسوِّغة بذلك عنف الدولة ومضفية شرعية على الممارسات الإسرائيلية التي ينبغي معارضتها على نحو ملائم ورفضها، كما فعل ليفي بشكل واضح.

لكن لربما قد تفوقنا على أنفسنا. في النتيجة، لدى ليفي اثنتان من المشكلات المهيمنة التي تنشأ من حجز معين على الذاكرة بواسطة الخطاب. عليه أن يحل هذه المشكلات بطريقة ما من أجل رفض كل من التحريفية والاستغلال السياسيين للذاكرة. دعونا إذًا نروي كيف نشأت هذه المشكلات بالنسبة إليه لنفهم كيف يمكن هذه التكوينات الخطابية أن تنتج إمكانًا للإبلاغ ومسؤولية عنه على حد سواء. إن لم يكن ما أسميه هنا «حجزًا خطابيًا» وما يحدده وايت بوصفه «سلسلة من المجازات» لتُفهم أنها مجرد «بِنى» تتخلى عن

---

(15) لمناقشة ممتازة ومستفيضة على نحو فريد لهذا الموقف الشائك، يُنظر: Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Translated by Chaya Galai, Cambridge Middle East Studies; 21 (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005), pp. 52-71.

الواقع الواجب إبلاغه، فيبدو أن علينا فهم المعنى الذي تكون فيه هذه الحجوز الخطابية أنماطًا للمرجعية. على سبيل المثال يوضح وايت أن سلسلة الصور التي يقدمها ليفي حول معتقلي المعسكر تشكل «سلسلة المجازات [التي] هي مرجعية بشكل كامل وصريح»[16]. حقيقةُ أن توصيف ليفي «يعبر عن المسؤولية الأخلاقية التي توحي شكلَه»[17] ليست سببًا لفضح مرجعية الشكل. الأحرى، إنه سبب لفهم المسؤولية الأخلاقية كونها جزءًا من الواقع الموضوعي الذي يتم إرساله. ما مدى الدقة التي تم فيها ذلك وبأي تأثير، هذا ما يبقى لنا أن نكشفه في الجزء الأخير من هذه المقالة.

يبدأ بريمو ليفي كتابه **الغريق والمنقَذ** بإطلاع قرائه على أن النازيين لم يسعوا إلى تدمير الحيوات فحسب، بل إلى القضاء على أدلة تدميرهم. هو يكتب إن الرايخ الثالث «شن حربًا على الذاكرة»[18]. هكذا، فإن الصوت السردي في نص ليفي لا ينقل هذه الحقيقة فحسب، بل لمجرد وجودها هو يشكل نوعًا من الأدلة. بقدر ما يكتب لنا ليفي هذا النص مقدمًا صوتًا سرديًا هو يقدم إلينا نصًا يثبت في ما يُخبر به أنه لم يدمَّر بالكامل، وبهذه الطريقة يحبط المؤامرة التي ابتكرها النازيون من أجل القضاء على أي أثر استدلالي للإبادات التي قاموا بها. ويثبت أنه لا يزال هناك فاعل ناطق وهو في حد ذاته إنكار لذلك الطمس المدبَّر. إن اعتقد النازيون، كما خمَّن إيلي ويزل (Elie Wiesel)، أن لا أحد سيصدق شيئًا كهذا (بمعنى، رأوا أنهم قد سنوا ما هو غير قابل للتصديق) أو أن لا أحد سينجو ليشهد، فإن ليفي في شهادته يحبط خطتهم ويخرب آلية عملهم الجارية، حيث إنهم لم يسعوا إلى التأثير خلال سنوات الحرب فحسب بل سعوا إلى الاستمرار في التأثير في أي مستقبل يمكن أن يُحكى فيه تاريخ حول ما فعلوا. إن إخبار ليفي قصته يثبت أن آلية عملهم قد انهارت. فهو سيكون شاهدًا حيًا يقدم الدليل ويؤكد بذلك ما سوف ينكرونه.

(16) White, p. 122.

(17) Ibid., p. 122.

(18) Levi, *The Drowned*, p. 31.

حالما يبدأ ليفي مهمة ترسيخ الدليل هذه ستحدق به المشكلات نظرًا إلى أنه يكتب بعد مضي أربعين عامًا ويتعين عليه أن يستفسر عن صحة ذاكرته، استفسار يستنهض بالنسبة إليه علاقة الذاكرة بالصدمة أو في الأقل بما يقاوم التذكر، علاوة على علاقة الذاكرة بالقصة. هل لا يزال بإمكانه أن يحكي القصة؟ وهل تصدّق قصته على ذاكرته؟ هل نجح النازيون من طريق المصادفة في جعل الحادثة غير قابلة للقول وغير قابلة للسرد؟ في حال أثبت السرد أنه غير قابل للقول بالكامل أتكون هذه قصةَ نجاح نازية؟ أم يمكننا أن نصون قابلية خطأ السرد وقابلية الخطأ فيه لغرض آخر؟ هل من طريقة للنظر في قابلية خطأ السرد - انهياره ذاته - بوصفه الأثر الاستدلالي للصدمة نفسها؟

على الرغم من أن الكتاب يبدأ بادعاء قوي حول النازيين الساعين إلى تدمير الذاكرة؛ إلى جعل الشاهد في المستقبل مستحيلًا، فإنه يتحول في غضون بضع صفحات إلى المشكلات التي تعوّق عملية إعادة بناء بسيطة للذاكرة. داعيًا الذاكرة «مصدرًا مشتبهًا به»[19]، ولا سيما ذاكرة المعاناة، يذكر بدايةً أن لذاكرة المعاناة طريقة لـ «التبلور» كقصة. هذه القصة المتبلورة تكتسب في ما بعد حياة خاصة بها. وإضافة إلى ذلك، إن الذاكرة في قصّها وتبلورها في هذه الطريقة تبدأ بدورها إعادةَ بناء الذاكرة نفسها. في الواقع، يمارس قص القصة بلورة لذاكرة المعاناة تلك، تحوِّل الذاكرة، حيث يُفقد شيء من الذاكرة الأصلية. هكذا تكتسب القصة حياة تكون على حساب الذاكرة نفسها. وإنه متناقض ومؤلم إمكان أن تصبح القصة فعلًا وسيلة تغدو من خلالها المعاناة الأصلية مفقودة من الذاكرة. ها هي لغة ليفي: «إن ذاكرة تُستدعى بكثرة ويُعبَّر عنها في شكل قصة تميل إلى أن تُرسَّخ في صورة نمطية، في شكل تختبره التجربة متبلورًا ومتقنًا ومنمقًا يثبّت نفسه مكان الذاكرة الخام وينمو على حسابها»[20].

بالطبع، إن الفكرة مخيفة، فكلما حُكيت هذه القصة أكثر، تبلورت أكثر وفقدنا ذاكرة المعاناة التي تثير القصة. ومع أن ليفي يعارض عواقب هذا التبصر

(19) Ibid., p. 34.

(20) Ibid., p. 24.

فهو صادق بما يكفي كي يوضحه على أي حال. قد نحسب أن ما يخشاه ليفي، وما يدرك أيضًا أنه صحيح جزئيًا، هو أنه قد يكون هناك فقد للفقد ذاته وأن ذلك قد يكون نتيجة القصة التي نحكيها. بطبيعة الحال، تُحكى القصة بهدف التأكد من أن المشروع النازي لا يحقق هدفه في تدمير الأدلة، وهي تُحكى تحديدًا ضد التحريفيين الذين من شأنهم أن يشككوا في الحقائق المحددة لمعسكرات الإبادة. إن القصة هي هناك من أجل إقامة الدليل والإقرار بأنه كان هناك فقدٌ للحياة هائل إن لم يكن غامضًا، ومن أجل تقديم الاعتراف الصريح بالفقد الذي يتطلبه الحداد. لكن في حال كانت القصة تجعل ذاكرة المعاناة وذاكرة الفقد أكثر بعدًا فيمكن القول إن القصة تقيم نوعًا من السوداوية يتم من خلالها إنكار المعاناة والفقد. إن القصة تهدد بأن تستبدل بالحوادث التي تنقلها، ويكون التبلور هو وسيلة هذا الاستبدال. يأتي الاستبدال على حساب الحادثة، وهكذا يبدو أن مسؤولية صارمة معينة تطبَّق: تُدرك القصة على حساب الحادثة ذاتها تمامًا كما تُفهم حياة الناجي أنها تأتي على حساب الميت.

على الرغم من ذلك، فإن هذا التبلور غير مسؤول تمامًا عن فقد المرجع. إن عدم القدرة على احتمال الفقد والذنب ينخر في القدرة المرجعية للغة. لكن يتعين أيضًا القول، إلى جانب وايت، إن «المسؤولية الأخلاقية التي توحي الشكل» هي جزء من الواقع الموضوعي الواجب نقله[21]. في حال كانت المرجعية لا تزال مضطربة، فإن لهذا صلة بصعوبة تذكر تلك المعاناة أو استعادتها، صعوبة تصيب القدرة ذاتها على الاحتفاظ بشكل للذاكرة. يشير ليفي إلى أنه «ينزع كثير من الناجين من الحروب والتجارب الصادمة والمعقدة الأخرى من دون وعي إلى تصفية ذاكرتهم [...] يسترسلون في لحظات من الراحة [...] الحوادث الأكثر إيلامًا [...] تفقد معالمها»[22]. وأشار في وقت سابق إلى فقد المعالم هذا في سياق هؤلاء الذين يتلون ذكرياتهم مستبدلين الأوصاف بالذكريات ومتحولين من سوء النية إلى حسن النية. هو يكتب عن

(21) White, p. 122.

(22) Levi, *The Drowned*, p. 32.

هؤلاء الذين يسعون إلى استبدال وصف بذاكرة: «إن التمييز بين الصواب والخطأ يفقد معالمه تدريجًا، وينتهي الإنسان بالتصديق تمامًا بالقصة التي حكاها مرات عدة وما زال يحكيها»[23]. يبدأ هذا كونه إخفاقًا أخلاقيًا، على الرغم من أنه يصبح شكلًا لخداع الذات غير المؤيد بأي نية صريحة لأن يُدحض. لكن في ما بعد، في الفقرة التالية، يشير إلى أن قدرة القصة هذه على الاستبدال بالذاكرة يمكن أن تحدث بوصفها «حوادث تتلاشى في الماضي». في ظل ظروف كهذه «يكبر بناء الحقيقة الملائمة ويكون متقنًا»[24]. وما هي إلا صفحات تالية حتى يعود إلى هذه المشكلة ليشير إلى أن تألم الذاكرة نفسها قد يكون المحرض على القصة التي تنتهي آخذة مكانه. عند هذه النقطة تظهر القصة لفترة وجيزة، حيث لم تعد علامة على الإخفاق الأخلاقي، بل الأحرى علامة على الصدمة.

تعمل الصدمة على إبطال الذاكرة المؤلمة بوصفها حادثة محدودة وتتيح القصة في بلورة الذاكرة إحلالًا من هذه المواجهة الصادمة تحديدًا. يبدو من المجدي النظر في أن القصة تعمل جنبًا إلى جنب مع نسيان معين لازم فعلًا من أجل البقاء في قيد الحياة. إن القصة التي تسعى إلى إقامة دليل على المعاناة استنادًا إلى الذاكرة تُبلور المعاناة، مستنهضةً نسيانًا يساعد في بقاء الراوي في قيد الحياة. يبدو أن متطلبات البقاء في قيد الحياة تعمل أحيانًا ضد متطلبات تقديم الدليل. لا تعود القصة إلى الذاكرة الأصلية، بل تساعد في قهرها، ومع أن ليفي يعتقد أن الذاكرة الأصلية المحفوظة ستضفي صدقية على قوله، فإن قوله هو أيضًا في خدمة بقائه حيًا، وبناء عليه إذًا أن يؤثر في تلك الذاكرة وأن يخفف من تأثيرها الصادم وحتى أن يأخذ مكانها. ما يتم إبلاغه في النتيجة هو تأثير تلك الصدمة في رواية القصص، وهذا الانعكاس الخطي الذي يعتريه قلقٌ إن كانت القصة سوف تُرسَّخ في الواقع، يُبلغ تحديدًا واقع الصدمة هذا الذي يزعزع المهمة التقليدية للقصة. على الرغم من أن

(23) Ibid., p. 27.

(24) Ibid., p. 27.

كتابة ليفي تحتوي على قصص وصور ومقالات قصيرة وغزوات تاريخية وتخمينات، فهي لا تستقر على شكل واحد. شيء ما يتعين إبلاغه هنا يصيّر الشكل مشكلة تُسجَّل ضمن الأشكال التي يقدمها ليفي. بهذا المعنى يمكننا أن نستمر في الحفاظ على مرجعية كتابته على الرغم من شكوكه الخاصة، وذلك للأسباب التي يطرحها وايت: المسؤولية الأخلاقية توحي الشكل وهو أيضًا، يمكننا الإضافة، ما يفعله الخوف من الإخفاق الأخلاقي. إضافة إلى ذلك لا يكتب المرء في ما يتعلق بالحادثة فحسب، بل أيضًا في ما يتعلق بالجمهور، وقد كان على ليفي أن يناضل لجعل القصة قابلة للتصديق. هذا النضال يُسجَّل أيضًا على مستوى الشكل.

إن نضال ليفي مع الحقيقة والسرد ليس نضاله بصورة استثنائية. على سبيل المثال، تكتب شارلوت ديلبو (Charlotte Delbo) في مقدمة كتاب **بعد أوشفيتز** (*After Auschwitz*): «حين أتحدث إليكم عن أوشفيتز فذلك ليس من الذاكرة العميقة (الذاكرة الحسية)، وإنما من الذاكرة الخارجية، الذاكرة المرتبطة بالتفكير»[25]. هذه الأخيرة هي ذاكرة لا تعيش الحادثة مجددًا من أجل أن تحكيها بصورة محددة. إن كانت تعيشها مجددًا فلن يكون في وسعها أن تحكيها. في الواقع تنهار أحيانًا القدرة السردية في عملها كذاكرة حسية تعطل ما تسميه الذاكرة الخارجية. هذا يشير إلى أن «حكاية» الحادثة تكون دائمًا على مسافة ما من عيشها مجددًا، ويجب أن تكون كذلك. في مرحلة ما تروي قصة حول الوقوف عند نداء التفقد في أوشفيتز في الساعات الأولى من الصباح في البرد القارس، وتدعي أنها بينما كانت تقف هناك فكرت في سرها، يومًا ما سأحكي قصة وقوفي هنا عند نداء التفقد. تقول في الجملة التالية، هذا في الواقع غير صحيح على الإطلاق. أنا لم أكن أفكر في أي شيء. لم يكن في وسعي أن أفكر على الإطلاق. وهذا هو السبب في أنه من غير المعقول الاعتقاد أن كل من خاض هذه التجربة سيكون قادرًا على تقديم وصف عنها.

---

(25) مذكور في: Lawrence L. Langer, «Introduction,» in: Charlotte Delbo, *Auschwitz and After*, Translated by Rosette C. Lamont; with an introduction by Lawrence L. Langer (New Haven: Yale University Press, 1995), p. xiii.

هم غير قادرين. على الرغم من ذلك، فهذا لا يعني أنه يتعين عدم تقديم أي وصف في النتيجة. بل على العكس: لإعادة صياغة دريدا، تحديدًا لأن الفرد غير قادر على تقديم وصف، لا بد له من تقديم وصف. إن القدرة على السرد التي أوقفتها الصدمة أو أوهنتها هي تحديدًا ما ينشأ كونه علامة ودليلًا على قدرة الاستمرار في العيش والبقاء في قيد الحياة. وحين تتأمل ديلبو صدقية وصفها الخاص فهي تخلص إلى أنها لا تعرف إن كان صحيحًا، لكنها تعرف أنه كان صادقًا[26].

لذا، بالنظر إلى العلاقات المعقدة بين الذاكرة والقصة والصدمة الفاعلة هنا، يكون من المنطقي إقامة تفنيد استدلالي للتحريفيين على شيء آخر غير ادعاء ذاكرة الصدقية. بالطبع، يستند أرشيف قصص الناجين إلى الذاكرة، لكن دعونا نكن واضحين في أن القصة يمكن أن تطمح إلى الصدق فحسب، وليس إلى الحقيقة ربما. تعمل الشهادة بطرائق لا تقدر الذكريات على العمل بها وتعتمد الذكريات على قصص يتعين نقلها وتحملها.

إن اللغة لا تسجل وتحفظ وتنقل فحسب، مع أنها تفعل هذه الأشياء كلها أحيانًا. كذلك تعمل اللغة على المواد التي تسجلها وتحفظها وتنقلها بصورة دائمة. على سبيل المثال، يجادل هايدن وايت بأن شهادة ليفي «تنتج المرجع»، وعلينا أن نكون حذرين هنا كي نفهم ما يعنيه. يتعين تمييز إنتاج المرجع هذا عن وجهة النظر التي تقول إنه ليس هناك من مرجع بل هناك لغة فحسب، بمعنى وجهة النظر التي تقول إن اللغة تلغي المرجعية في حد ذاتها. تفيد وجهة نظر وايت أنه في حال كان لتلك الحوادث أن تنتقل إلى جمهور فيجب أن تُنقل بلغة بلاغية تنتج المرجع أو تنظمه لنا، هذا يعود عليه بالمقروئية ويمده بالمعنى. يجادل وايت في مرحلة معينة بأن المجازات مطلوبة من أجل «استيعاب [...] وضع حقيقي»[27]. في المقالة نفسها، يذكر أيضًا أن إحجام ليفي عن التمثيل

(26) Delbo, *Auschwitz and After*. The original french uses *veridique* for «truthful,» suggesting acontinuing link with verifiability: Charlotte Delbo, *Auschwitz et après, 1: Aucun de nous ne reviendra* (Paris: Ed. de Minuit, 1970), p. 7.

(27) White, p. 116.

الواقعي عند حدوثه «له تأثير إنتاج المرجع فعلًا بدلًا من مجرد الإشارة إليه، وبوضوح أكثر بكثير من أي نوع من تسجيل «الحقائق» اللاشخصي الذي أمكن القيام به على الإطلاق»[28].

إن أراد المرء، على الضد من التحريفيين، أن تحافظ اللغة على مرجعية الحوادث وأن تعمل أرشيفيًا - إن صح القول - فيمكن أن تكون الوسيلة التي تحافظ عليهما كليهما وتنقلهما هي الوسيلة ذاتها التي تؤثر من خلالها اللغة في المرجع. يبدو أنه ما من وسيلة لحل هذا الأمر، وقد نظن حتى أن مفهوم «التعامل مع الأمر» في التحليل النفسي يعتمد بشكل محدد على هذا الإمكان للغة في التأثير في حوادث الماضي. لكنْ هناك اثنتان من النقاط الأكثر قوة في الأقل. **الأولى** هي أنه من أجل الحفاظ على المرجع لا بد من التأثير فيه، وإن التأثير فيه هو تحويله بطريقة ما؛ فمن دون التأثير في المرجع لا يمكن الحفاظ على الأرشيف. **الثانية** هي أنه من أجل إبلاغ الواقع - ما يعني وجوب التغلب على شروط الشكوكية - يجب أن تؤثر اللغة في الحقائق ليكون لها أن تنتجها واقعًا قابلًا للإدراك. هذه الأخيرة ليست بالمهمة السهلة، حيث تعني الإتيان بأشكال ستُبْلغ هذا الواقع، مهمة بلاغية ومرجعية في وقت واحد.

بطبيعة الحال، فإن القصص ليست الوسيلة الخطابية الوحيدة التي يتم من خلالها التأثير في الذكريات واستبدالها. قد يكون الأمر أنه حين نشير إلى الصدمة فنحن ندل على ذلك الذي هو ليس على نسق الذاكرة تمامًا على الرغم من أنه يشكل ماضيًا؛ فهو يُميَّز كونه ماضيًا لا يتوقف عن الحدوث. إن الصدمة تستمر، لكن ليس بسهولة؛ يتعين عليها أن تتكرر وأن يتخذ تكرارها شكلًا نحويًا معينًا بصورة دائمة. علاوة على ذلك، من أجل أن تُعرف أو تُبلَغ يجب أن تكون إعادة رواية الحوادث بدرجة ما هي إعادة عيشها؛ بخلاف ذلك فإن قراءة أو في الواقع سماع ما يتم قوله لن يؤدي إلى وصف شامل لما يسميه وايت «الواقع العاطفي» لسلسلة الحوادث السردية[29]. القول إن بعضًا من

---

(28) Ibid., p. 119.

(29) Ibid., p. 123.

إعادات الرواية السردية صادمٌ هو التأكيد أن وسيلة إعادة الرواية تلك - البناء اللغوي - ليست مقرَّرة تحديدًا، الأحرى هي مُرغمة. لكننا في الواقع سنكون حينها في موقف معقد يكون فيه تبلور الحوادث الذي يهدف إلى الحفاظ على واقع هذه الحوادث ونقله لا يؤثر في هذه الحوادث لتحقيق تلك الأغراض فحسب، بل يضطلع بتأثيرات خطابية جديدة تتجاوز الأغراض التي تم ابتكار التبلور السردي من أجلها. شيء ما يستغل القصة وهو ليس خيار السارد، ونحن لا نرى ذلك في شبه استقلال تأثير التبلور فحسب (أتكون تلك قصتي أو قصة شخص آخر هي القصة التي رويتها كثيرًا فما عدت أعرف تحديدًا ما هو الوصف السردي، وما هو المرجع؟) يسمي التبلور عملية محددة للحجز الخطابي، عملية ضرورية ولا يمكن تجنبها.

القول إن ثمة تكرارًا في رواية القصص ينتمي إلى إكراهٍ على التكرار صادم هو القول فعلًا إنه لا يمكننا التحكم بالاستخدامات الخطابية للقصة التي رُويت بشكل كامل. إن لم يكن هناك من إعادة رواية للسرد وإعادة عيش له من دون التأثير فيه، فإن هذا التأثير إذًا حاسم لنقل القصة ويشكل واحدًا من أبعادها البلاغية الضرورية. لكن هؤلاء الذين يتلقون القصة يعيدون روايتها أيضًا، مع أن تأثير الصدمة قد انتقل - إلى جانب أزمة الإرادة التي تأتي مع تلك الصدمة - فيمكن أن يتحرر من غاياته الأصلية. يبدو لي أن هذا هو الخطر الدائم للتبلور.

يبدو أن التبلور إذًا هو كل من شرط الأرشيف وخطره، وبناء عليه فهو الشرط المسبق لدحض التحريفية. لكن كما رأينا، فإن عملية التبلور هذه بالذات مرتبطة بإحساس حاد بالمسؤولية. أود أن أشير إلى أن هذه الأخيرة هي القائمة على الاستغلال السياسي للمحرقة. إن الغاية الأساس من هذا الاستغلال هي زيادة إحساس بالمسؤولية من نوع معين وتحريك هذا الاتهام كونه طريقة لجعل وجهة نظر سياسية معارضة تستحق الاستنكار من الناحية الأخلاقية. إن الاستدعاء البلاغي يحيي الصدمة من جديد خدمةً لاتهام يعمل على تصيير العدو المعاصر «نازيًا فاعلًا»، وبهذا يشرع أشكال العنف كلها ضد هذا العدو.

في سياقات سياسية مثل هذه لا تحتفظ عملية إعادة إحياء الصدمة بتاريخ مرجعي، حتى حين يكون شعارها هو «لا مرةً أخرى!». الأحرى هي تتدخل بالقوة بسلاح خطابي في مجال السياسة المعاصرة. هل يمكننا فهم هذا الأمر بوصفه تَبدِلة (permutation) أخرى للتبلور؟ في هذه الحالة، يستبدل الخطاب بالذاكرة ليس لمجرد أخذ مسافة من المعاناة والذنب غير المحتملين بالنسبة إلى الفاعل، بل إلى توجيه اتهام يكون فيه الذنب مبررًا بوجود عوامل خارجية بصورة كاملة (ولامتناهية)، ويتكون الآخر بوصفه مسؤولًا تمامًا عن معاناة المرء المستمرة. إن الاتهام يعيد إحياء المعاناة لدعم الاتهام، ويسعى الاتهام بدوره للتخفيف من ذنب لا مبرر له عبر التعرف إلى «سببه» بوصفه الآخر المعاصر، هكذا مواصلًا زمنية الصدمة تلك التي لا يكف الماضي فيها عن كونه ماضيًا متفوقًا على المسافة التاريخية بين «السابق» و«الآن». إن قابلية تحويل العاطفة - قابلية نقل الصدمة - ضرورية لهذا التبدل التاريخي من واقع سياسي إلى آخر. أنا لست متأكدة من كيفية تحديد الوساطة في هذه العملية، حيث إن الجانب الصادم يربك اللجوء المعتاد إلى الإرادة، كما كنت قد أشرت. ومع هذا، يمكننا أن نرى على كلا جانبي المناظرات السياسية حول الشرق الأوسط استخدامًا أو استغلالًا استراتيجيًا محددًا لرابط الصدمة واللغة هذا لتوجيه اتهام بنسب تعطيل متساوية. إن الوسائل الخطابية التي يتم من خلالها إعادة استحضار الهولوكوست هي على وجه التحديد طريقة لاستدعاء ألم تكرارها وحشد هذا التكرار والألم لوسائل أخرى. إن السؤال هو إن كانت تُحشد لأغراض سياسية مع ما يترتب عنها من تنحية للألم (وسد الفجوة التاريخية بين الحاضر والماضي) وخسارة للمرجع نفسه.

يمكن أن يحدث هذا وهو يحدث بالفعل في جوانب مختلفة من القضية السياسية. هؤلاء الذين يريدون الدخول في عملية سلام قد انتُقدوا بسبب إرسال اليهود إلى أفران الغاز مجددًا، وهؤلاء الذين ينتقدون الدولة قد اتُهموا بجعل اليهود عرضة لمحرقة أخرى[30]. لكن الادعاء يحصل من طرف إسرائيليين

(30) Cynthia Ozick, «The Modern Hep! Hep! Hep!,» *Observer*, 10/4/2004.

ضد إسرائيليين، ومن طرف منتقدين لإسرائيل ضد إسرائيليين، ومن طرف إسرائيليين ضد اليهود في الشتات[31]. وإن إشارة توم بولين إلى «وحدة إس إس الصهيونية» هي حالة في صلب الموضوع[32]. إن التخمينات أن دولة إسرائيل تقلد على نحو صادم النظام النازي هو ادعاء مفترض ومرضي بالنسبة إلى بعضهم ممن ينتقدون إسرائيل. لذا يبدو أن أولئك الذين يدافعون عن الدولة وأولئك الذين يعارضونها أو في الأقل يعارضون بعضًا من سياساتها وممارساتها، كلاهما يُتهم بالنازية بطرائق مختلفة[33].

في حال كان ليفي على حق في أن قصة المحرقة يمكن أن تنمو على حساب ذاكرة المعاناة، فإن قصة المحرقة يمكن أن تنمو أيضًا على حساب إدراك معاناة الإنسان. ويمكن أن يحدث ذلك بطريقتين في الأقل: **الأولى**، من خلال إنكار المحرقة وأهميتها الصادمة المستمرة؛ **الثانية**، من خلال استغلال أهميتها الصادمة بهدف تبرير أشكال العدوان العسكري كلها بوصفه دفاعًا لازمًا عن النفس. إنه من غير المقبول الادعاء - كما يفعل بعضهم - أن المحرقة «ليست إلا دخانًا ساترًا للأيديولوجيا» ووسيلة مشحونة بالعاطفة لوصم المعارضة. يذهب بعضهم إلى حد الزعم أن المحرقة هي ظاهرة خيالية ومفتعلة لإمداد إسرائيل بشرعنة كاذبة. من ناحية أخرى، وهي ما عادت مقبولة، يمكن أن يُصوَّر العدو أحيانًا بوصفه النازي المنبعث ويُصوّر هؤلاء اليهود الذين ينتقدون سياسة إسرائيل تجاه الفلسطينيين بوصفهم كارهين لأنفسهم أو

(31) Avraham Burg, *The Holocaust Is Over: We Must Rise from its Ashes* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), pp. 11-26.

(32) Tom Paulin, «Killed in Crossfire,» *Observer*, 18/2/2001.

(33) إن استدعاء هذا الاتهام في سياق الإجلاء الأخير لغزّة كان بطريقة ما متنبأ به. بعض الإسرائيليين الذين تعرضوا للإجلاء استخدم بلاغة المحرقة، مجادلًا لا بأنه خضع للطرد وللتدمير ثانية فحسب، بل إن جميع كل اليهود تعرضوا للتهديد من هذا الفعل. وللأخذ بالعلم، أُجبر ما يقارب 8000 إسرائيلي على ترك منازلهم في غزة؛ وقُتل 1719 فلسطينيًا منذ عام 2000، وأصيب 9000 فلسطيني آخر بجروح هناك، وهدمت منازل 2704 فلسطينيين، تنتمي إلى ما يقارب 20.000 شخص. أنا لا أقول ذلك لإقامة تكافؤات أو إظهار أن عدم التكافؤ ساحق. إني لا أقدم ذلك إلا لتوسيع الصورة بهدف فهم أين وكيف تحدث معاناة الإنسان في تلك المنطقة.

يهودًا متعاونين مع العدو. تُستحضر المحرقة من أجل فضح حقيقتها أو من أجل أهميتها التاريخية أو من أجل إعادة إحياء هولها الأخلاقي بهدف تبرير العدوان العسكري الجديد. تخفق التكتيكات كلها في النظر في نوع الإطار الأخلاقي والسياسي الذي يمكن استخلاصه من المحرقة على نحو مفيد من أجل الوقت الحاضر. إن طرح هذا السؤال يعني النظر أولًا في أنه قد لا يكون الأنموذج الأكثر إفادة للتفكير بشأن الحاضر. لكنه يعني أيضًا النظر في وجوب القيام ببعض الترجمات التاريخية التي تسمح للمحرقة بأن تصبح تاريخًا بدلًا من نوع من الصدمة الذي لا يعرف أي تمييز تاريخي بين السابق والآن[34].

تشير المؤرخة إيديث زيرتال إلى أن حالات الرجوع إلى المحرقة كانت نادرة خلال تأسيس إسرائيل في أواخر الأربعينيات وعلى مدار الخمسينيات في القرن الماضي. سعت إسرائيل إلى التصدي لصورة سجين معسكر التركيز الذليل وإلى إقامة قاعدة جديدة للاعتداء الذكوري. هي تشير إلى بعض اللحظات التاريخية الرئيسة التي كان فيها الخطاب حول المحرقة حيويًا بصورة مثيرة للعواطف ضمن السياسة الإسرائيلية: محاكمات آيخمان (وعليه إقالة منظور حنة آرندت النقدي)؛ حرب عام 1967 حيث حققت الدولة إجماعًا مشتركًا حول أن ما هو على المحك ليس سوى تدمير الشعب اليهودي مرة أخرى[35]. من ناحية أخرى، ما يميز تحليل زيرتال هو أنه على الرغم من تأكيدها النشر التكتيكي للمحرقة لأغراض سياسية، فإنها تعترض على هذا النشر على أساس أنه يحقِّر ويحط من قيمة معاناة هؤلاء الذين نجوا من المعسكرات. إنها تكتب:

---

(34) ليست الظاهرة جديدة تمامًا. إن تداول خطاب المحرقة لأسباب استراتيجية سياسية لطالما كان هناك منذ البداية. إن كنت قد فهمتها على نحو صحيح، فإن جاكلين روز تجادل بتحول المحرقة، بالنسبة إلى الصهيونية المشيحانية، إلى الأنموذج الحديث للكارثة التي لا بد من أن تتكرر ومن دونها لا يمكن السلالة المشيحانية في الديانة اليهودية أن تجدد نفسها. بكلمات أخرى، يجب أن تتجدد المحرقة ضمن السياسة المعاصرة بهدف إنعاش الهدف المشيحاني في جمع الشعب اليهودي وإقراره كأمة. في الواقع، بالنسبة إليها لا يمكن أن يكون هناك تجديد للغايات المشيحانية للصهيونية من دون كارثة. يُنظر:
Jacqueline Rose, *The Question of Zion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

(35) Zertal, pp. 91-127.

«تبعًا لظروف الزمان والمكان، تم إحياء ضحايا المحرقة مرة تلو أخرى وغدوا مهمة أساسية في المداولات السياسية الإسرائيلية، خصوصًا في سياق الصراع العربي - الإسرائيلي، وتحديدًا في لحظات الأزمة والاشتعال أي في زمن الحرب. لم تقع حرب في إسرائيل منذ عام 1948 حتى انفجار العنف المستمر الحالي الذي بدأ في تشرين الأول/ أكتوبر 2000 لم يُفهم أو يُعرّف أو يُصوّر في ما يتعلق بالمحرقة. إن هذه الخطوة المحددة بالغاية مبدئيًا والهادفة نسبيًا والتي ابتغت بناء القوة الإسرائيلية ووعي القوة من انعدام القوة اليهودية الكلي قد أصبحت في حينه، بينما كان الموقف الإسرائيلي مختلفًا في الوقت والظروف عن المحرقة، أسطوانةً مشروخة وضيعة نوعًا ما. استُعيد أوشفيتز - بوصفه تجسيدًا للشر الكلي المطلق - ولا يزال يُستعاد من أجل القضايا العسكرية والأمنية والمعضلات السياسية التي رفضت إسرائيل مواجهتها وحلّها ودفع الثمن عنها، محولًا باستعادته إسرائيل إلى منطقة غسَق (twilight zone) لا تاريخية ولا سياسية، حيث لا يكون أوشفيتز حادثًا ماضيًا، بل حاضرًا مهدِّدًا وخيارًا دائمًا»[36].

يقدم كتاب زيرتال جهدًا دقيقًا وواسعًا لتتبع طريقة تذكّر المحرقة ونسيانها في العقد الأول من كيان الدولة الإسرائيلية ومحاكمة آيخمان وتضخيم القوات المسلحة الإسرائيلية وتسويغها. ما هو لافت بالنسبة إلي حول هذا الكتاب، بل حتى ما يؤهل هذا الكتاب لأن يكون الوارث السياسي لصراحة بريمو ليفي وتعقيده في هذه المسألة، هو من جهة أولى الإصرار على التأثير الصادم الهائل للمحرقة في الشعب اليهودي، ومن جهة أخرى التحذير من استغلال هذه المعاناة للسماح بالمزيد من العنف غير اللازم. هي تعيد بناء سلسلة الحوادث المختلفة من تشكيل دولة إسرائيل بهدف «دراسة التباين بين البعد التاريخي للحوادث والذاكرة القومية المسبوكة على شاكلتها»[37]. يمكننا هنا أن نرى زيرتال تشير إلى أن صياغة ليفي بحاجة إلى تعديل. ليس الأمر أن التأثير في الذاكرة يتم من طرف القصة والخطاب ومن ثم تتحول فحسب، بل

(36) Ibid., p. 4.

(37) Ibid., p. 5.

أنه يمكن أن تنتج القصة والخطاب ذاكرة قومية منفصلة بشكل ملحوظ عن مجرى الحوادث التاريخية.

تستشهد زيرتال بليفي مطولًا، خصوصًا بادعاءاته حول الصعوبة التي واجهها الناجون في القدرة على تقديم وصف حول معاناتهم. وفقًا لليفي، فإن هؤلاء الذين من شأنهم أن يكونوا شهودًا حقيقيين قد أسكتتهم وحشية ما خضعوا له. وهؤلاء الذين نجوا ليحكوا كثيرًا ما فقدوا الذكريات التي يحتاجونها بسبب الصدمة، أو لم يكن بإمكانهم إلا أن يكرروا القصص من دون أن يدركوا أخيرًا إلى أي مدى قد أصبحوا منفصلين عن الذاكرة نفسها. وفقًا لإيلي ويزل - وجان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) أيضًا - كان أحد الأهداف الأساسية للدولة الإسرائيلية هو توفير مكان وإطار لهذا الحكي. يتجه ليفي إلى تكوين رأيه الخاص على أساس الأهداف الأساسية للدولة الإسرائيلية: «كان مفترضًا أن تغير دولة إسرائيل تاريخ الشعب اليهودي، لكن بمعنى محدد للغاية: كان مفترضًا أن تكون طوق النجاة والملاذ الذي سيهرع إليه اليهود المهددون في البلدان الأخرى. كانت هذه فكرة الآباء المؤسسين وقد سبقت التراجيديا النازية؛ حيث ضاعفتها التراجيديا النازية ألف مرة. ما عاد في وسع اليهود الاستغناء عن بلد الخلاص ذلك. لم يتوقف أحد عن التفكير في أن هناك عربًا في ذلك البلد»[38]. على الرغم من ذلك، يقول في إحدى المقابلات في عام 1967: «علي أن أعترف أنه بعد عام 1950 تلاشت صورة الوطن اليهودي هذه تدريجًا عندي»[39]. في الواقع، كان هناك أكثر من سبعة وخمسين ألف فلسطيني شُرِّدوا قسرًا من أراضيهم ومنازلهم في إثر تأسيس إسرائيل في عام 1948، وبالتأكيد كان الجيش الإسرائيلي يقصد فعلًا هؤلاء السكان العرب حين استولى على هذه الأراضي. وفي عام 1950 وُضعت القوانين التي سوغت نقل هذه الملكيات إلى الإسرائيليين في موضعها الصحيح تحديًا لقرارات الأمم المتحدة في شأن التعويض والعودة.

---

(38) Ferdinando Camon, *Conversations with Primo Levi*, Translated by John Shepley (Marlboro, Vt.: Marlboro Press, 1989), p. 54.

(39) Levi, *The Voice of Memory*, p. 263.

بلا شك سيكون خطأ القول إن الجواب عن هذه المشكلة هو نسيان المحرقة والعيش في الحاضر. لا يمكن أن ينجح الأمر إلا بسبب الطريقة العميقة التي تغير بها التاريخ نفسه بالنسبة إلى اليهود عقب معسكرات التركيز النازية. الأحرى، إن التحدي هو في طرح السؤال بأي طريقة تغيَّر التاريخ. ويبدو لي أن كُتّابًا مثل ليفي وزيرتال كليهما يسأل إن كان يمكن للمحرقة ومعاناتها المساهمة في إطار خُلُقي وسياسي في الحاضر يتكلم بوضوح ضد العنف الذي تقره الدولة، والذي لا هدف من ورائه سوى السيطرة والترويع وتحقير شعب يعيش الجزء الأكبر منه في ظروف من الفقر والتقييد غير المقبول. آرندت أيضًا يجب أن تكون متضمَّنة هنا، حيث إن اعتراضها الرئيس على الصهيونية السياسية الذي صرَّحت به في عام 1944 هو أنها ستحصِّن النزعة القومية للدولة - الأمة وستفضي إلى انعدام الجنسية لأعداد هائلة من السكان إلى أجل غير مسمى.

يجادل أبراهام بورغ (Avraham Burg) في كتاب **المحرقة انتهت: علينا أن ننهض من رمادها** (*The Holocaust Is Over, We Must Rise from Its Ashes*) أنه في إسرائيل «تُحبَك المحرقة بدرجات متفاوتة في جميع مناقشات إسرائيل السياسية تقريبًا. على خلاف غيرها من حوادث الماضي، فالمحرقة لا ترتد إلى الوراء، بل تتقدم طوال الوقت. إنها ماض حاضر مصان ومراقب ومسموع وممثَّل». لوجهة نظره شقان: من جهة هو يكتب: «بسبب المحرقة، أصبحت إسرائيل صوت الموتى، تنطق باسم هؤلاء الذين قضوا أكثر من نطقها باسم هؤلاء الذين ما زالوا في قيد الحياة». من جهة أخرى، إن الرجوع اليومي إلى المحرقة يسوِّغ الحرب ويبقي إسرائيل في موقف الضحية وموقف الدفاع ويحفظ إسرائيل من تعميم الدرس السياسي للإبادة النازية ضد اليهود: هذه العنصرية وهذا الترحيل وهذا القتل يجب ألا يقع مجددًا لأي أحد على الإطلاق. هو يتفجع لفقد التفاؤل والروح التعاونية والأخلاق الإيجابية التي يجدها في الحياة الإسرائيلية المعاصرة. هو يكتب: «إن المحرقة هي حياتنا ولن ننساها ولن ندع أحدًا ينسانا. انتزعنا المحرقة من سياقها التاريخي وحوّلناها إلى ذريعة وإلى مولِّد لكل عمل. كل شيء يقارَن بالمحرقة ويحجَّم بواسطتها،

لذا كل شيء مُجاز، أكان أسوارًا أم حصارًا أم أبراجًا أم حظر تجوال أم حرمانًا من الماء والغذاء أم قتلًا من دون تفسير»[40].

في خضم هذا التحليل السياسي، يقدم بورغ أطروفة تشير إلى أن هناك من اعتمد المحرقة بشكل فاعل بوصفها تاريخًا وصدمة شخصيتين حتى حين لم يكن على أي اتصال تاريخي «مباشر» بالحادثة. يفترض أن تكون لحظة مضحكة وساخرة، لكنها بغير قصد تثير السؤال كيف تنتقل الصدمة على نحو عابر للأجيال أو الأحرى على نحو خارج الأجيال. يلحظ بورغ أن الهجرة الجماعية للسفارديين والمزراحيين (اليهود المتحدرون أصلًا من إسبانيا واليهود العرب) أنتجت مشكلة لتأريخ إسرائيل. كثيرًا ما وصلت هذه الهجرات في ظروف من الفقر والعوز والنفي السياسي، على متن قوارب متزعزعة ومع تجارب صادمة في التهجير. ويلحظ بورغ أنه «لا ريب في أن حوارًا صامتًا قد جرى بين جميع

---

(40) Burg, p. 78.

إن المناقشة التي يقدمها كانت قد قدَّمَتها بالفعل إيديث زيرتال بقدر أكبر من الإسهاب التاريخي، وهي تجادل بأن المحرقة النازية ضد اليهود ما عادت تُتذكر لنفسها وما عادت تُعطى المكان الملائم بوصفها خسارة صادمة وغير قابلة للإدراك. إن تقديس ما تدعوه هي بالمحرقة هو في الحقيقة حط من قيمتها، فالمحرقة تمارس تأثيرًا صادمًا مستمرًا، بل حتى تمنح المناقشات السياسية المحلية «خاصية استعلائية يتعذر وصفها». يُنظر: Zertal, p. 196.

إن الفكرة ليست مجرد أن استدعاء المحرقة هو استراتيجية تلاعُب أيضًا من أجل تأييد وتوسيع القوة العسكرية الإسرائيلية والدمار. إن زيرتال ترثي خسارة الخسارة الفعلية، الطريقة التي تتحول بها إبادة جماعية تاريخية وحشية ومدمِّرة إلى حيلة واستراتيجية، مؤسسة «ماضيًا لا ينتهي أبدًا» على حساب جريمة تاريخية هائلة لا تحتمل.

بالطبع، يجب أن تكون مناقشات كهذه متمايزة من تلك التي تدعي أن الإحالات كلها إلى «المحرقة» هي ببساطة جزء من البلاغة الاستراتيجية للحرب. إن شيئًا آخر يحدث هنا، طريقة يرفض الماضي بها أن يصبح ماضيًا، بل حتى يلتهم الحاضر، وينتج حس ضحية لا نهاية له ولا طائل منه، لا ولن يستطيع أن يتصور الضعف الفيزيائي لغير اليهودي. يحدث ذلك مرة تلو أخرى حيث يُشبَّه الفلسطينيون بالنازيين. تُذكّرنا زيرتال بأن نتنياهو، رئيس الوزراء الإسرائيلي الحالي، يشبّه الفلسطينيين بمفتي القدس الذي، في نظره، «اقترح مرارًا على هتلر... إبادة اليهود». يشير بورغ إلى أنه حتى أبا إيبان (Abba Eban)، المعروف على نطاق واسع بأنه من الحمائم في مسائل السياسة الخارجية، سبك مصطلحًا لا يزال يستخدم اليوم، معرِّفًا حدود إسرائيل، خط الهدنة في عام 1949، بأنها ’حدود أوشفيتز‘». وفقًا لبورغ، «أزالت حرب الأيام الستة أسوار الغيتو الافتراضية بين إسرائيل وأوشفيتز». Burg, p. 23

حاملي الصدمة. ما من شيء قيل صراحة وما من سياسة شكلية خُطَّت، لكن حين قورنت الصدمات غير المحكية غلب الأشكنازيون السفارديين [...] إن الهوس بالمحرقة أزاح جانبًا كل نقاش حول معاناة إسرائيلية أخرى»(41). يحكي بورغ قصة السيد د. وهو إسرائيلي ذهب في رحلة إلى بولندا متوقعًا بقاءه بعيدًا هناك لبضعة أسابيع، فإذا به يعود فجأة بعد أيام قليلة. يسأل بورغ السيد د. عن سبب قطعه زيارته سريعًا. فيجيب السيد د.:

> «ما عاد في وسعي أن أحتمل [...] عاد كل شيء إلي. لقد هبطت في وارسو وكانت باردة ومثلجة. في اليوم نفسه سافرنا إلى المناطق البولندية النائية لترصد بعض الحالات [...] أعمتني السهول الثلجية. كان الجو باردًا حتى النخاع وجلّ ما رأيناه كان أشجار البتولا والشجيرات. أمضينا الليل هناك ثم مضينا في قطار ليلي. سافر القطار لساعات عدة. اهتزت العجلات والقاطرات وكان جابي التذاكر عدائيًا. ثم حدث تفتيش تذاكر مفاجئ. لم يكن في وسعي أن أحتمل. القطارات البولندية فوق قدرتي على التحمل. في اليوم التالي، ارتميت في طائرة وعدت إلى الوطن». في اليوم التالي، يتصل بورغ بالرجل ويقول: «أخبرني [...] من أين هما والداك؟» فيجيب السيد د.: «من العراق»(42).

حسنًا، فهمنا النكتة، أو يبدو أننا نفهمها، فالرجل قد استعار تاريخًا ليس له بل حتى يعاود عيش صدمة لم تنتقل له من طريق الروابط التاريخية للعائلة. لا تكون الأطروفة مضحكة إلا شريطة قبولنا أن الصدمة قد مُرِّرت عبر الأجيال المؤطرة ضمن منطق عائلي. يخلص بورغ إلى أن القصة تُظهر «أن يهود الشرق الأوسط كانوا يتبنون سرد الناجين الإسرائيليين. لقد جعلتنا المحرقة واحدًا وماثلت بيننا»(43). لكن هل يكون هذا هو الاستنتاج الضروري؟ هل اعتمد هذا الرجل تاريخًا لم يكن له أم هل وجد التاريخ يتسرب إليه بحكم عيشه قرب الآخرين الذين يحملون هذا التاريخ على نحو أكثر قربًا؟ هل كان تماهيه مع

---

(41) Burg, p. 33.

(42) Ibid., p. 34.

(43) Ibid., p. 35.

الأمة هو ما أدى به إلى حمل التاريخ الآخر هذا وتشربه؟ أم هل من طريقة أخرى لإرسال الصدمة لا تخضع للفحص في هذا التحليل؟ على سبيل المثال، هل يمكن إرسال الصدمة جانبيًا وعبر الأجيال أيضًا أم هل تظهر «الأجيال» ضمن أطر قومية معينة تجمع الناس معًا تحت سرود مهيمنة تنحرف عن تواريخ سيرها الذاتية؟

على الرغم من أهمية قصة بورغ في إظهار كيف يطوِّع السرد المهيمن هؤلاء الذين ليس لهم أساس تاريخي للتماهي مع السرد، فهي تنجح بصورة أقل في شرح سبب توجه الناس للتماهي كما يفعلون. هل لنا أن نخلص إلى أن المشكلة هي تبني السيد د. سردًا لناج لا ينتمي له تحديدًا، لأن سرد الناجي قد أصبح شرطًا خطابيًا - مسجلًا في مستويات وجدانية أولية - من أجل الانتماء القومي في إسرائيل؟ من جهة، أنا أقبل بوجهة نظر بورغ أن هذا الأمر أصبح هو القضية، وأن المتخيَّل السياسي لإسرائيل متأثر بشدة بهذا الشرط المسبق. كذلك أود أن أجادل أنه حين يغدو الاضطهاد والبقاء في قيد الحياة الإحداثيات الوحيدة من أجل الفهم السياسي للذات من جانب دولة - أمة قوية تواصل سياسة الاحتلال العنيف لعقود طويلة من الزمن، فلا عجب أن كل عمل عدواني من جانب تلك الدولة يعاد تسميته بوصفه دفاعًا عن الذات. من جهة أخرى، أريد أن أبقي السؤال مفتوحًا: هل من شرح لكيفية وسبب مغادرة هذا الرجل بولندا في أوائل القرن الحادي والعشرين على الرغم من هجرة أسرته من العراق؟ بكلمات أخرى، هل تنتقل الصدمة أحيانًا بطرائق جانبية وتشتتية متحدية فكرة الجيل الذي يتتبع أثر القرابة البيولوجية والروابط الإنجابية فحسب؟ باتباع نقاش الاستخدامات لبنيامين من أجل وضع النظريات في صدمة النكبة، هل بإمكاننا أن نستخدم هذا المثال لتأكيد الطرائق التي تتردد من خلالها أصداء صدمة تاريخية مع أخرى أو كيف تتيح المفردات المعبَّر عنها لنقل مجموعة واحدة من الحوادث الصادمة التعبير عن مفردات أخرى؟ كيف لنا أن نأخذ في الحسبان النقل المكاني والزمني لبعض الصدمات التاريخية في الوقت نفسه الذي يتم فيه إحباط عملية إرسال أشكال أخرى من الصدمة التاريخية بشكل ممنهج؟ بالطبع، يُفترض أن يلفتنا مثال بورغ إلى تخصيص

الصدمة لأغراض شرعنة الانتماء الثقافي. وهو محق في فعل ذلك. لكن إن كان لاستنتاجه أن يُترك لنا فسنخفق في التمييز بحزم كاف بين (أ) الحاجة إلى تذكر ومعارضة أي شكل من التحريفية التاريخية من شأنه أن يعهد إلى النسيان بتدمير أي شعب وتهجيره قسرًا (مهمة تفترض اتصالًا حاسمًا بين الذاكرة والمعارضة النقدية) و(ب) الحاجة المطلقة إلى رفض أي حوسلة للصدمات التاريخية، كالمحرقة، لأغراض شرعنة نظام غير شرعي.

كان بريمو ليفي متنبهًا لكلا الأمرين. بطرائق معينة ينتج هذا المسار المزدوج للصدمة من طابعها التكراري. تندفع الصدمة إلى الحاضر وتعيد امتصاص الإمكان الفعل للحاضر إلى الماضي، مبقية على هؤلاء المصابين بصدمة في زمن تاريخي غير مؤكد، حيث يسكن المسؤولون عن الإصابة في معاناة الصدمة عالم المرء ثانيةً ويحولون دون إمكان الانفتاح على مستقبل مختلف. كان هنالك لحظة أعراضية (symptomatic) في عام 1982 حين صرَّح بيغن بعد تطويق بيروت بالقوات المسلحة: «أشعر كما لو أنني أرسلت جيشًا إلى برلين للقضاء على هتلر في مخبأه»[44]. هل يمكننا أن نقرأ في هذه الإحالة شيئًا مشابهًا لعمل الصدمة في إعادة امتصاص كل ظرف حالي إلى ألم الماضي النهم والمتكرر؟ ما الذي يعنيه التيقظ لحاضر من شأنه أن يتعلم من المحرقة ضرورة معارضة الفاشية والعنصرية وعنف الدولة والاعتقال القسري؟ يعني أنه علينا الفهم أن هذه الأنواع من الأفعال يمكن أن تتكرر وهي تتكرر بالفعل في ظروف تاريخية مختلفة، وأنها ليست متماثلة دائمًا، بل يجب معارضتها جهرًا وبإصرار أينما تكررت وكلما تكررت. ويعني أيضًا أن لا أحد معفي، بأمر من التاريخ، من أن يشغل منصب المضطهِد أو الجاني، وقد عرف ليفي ذلك سابقًا حين نظر في أفعال المتعاونين اليهود مع العدو. ليس هناك براءة تخص اليهود أو الفلسطينيين بذاتهم. ليس هناك إلا المطلب التاريخي لإنتاج ممارسة سياسية ونمط اندماج يحترم الحماية ويمأسسها من أجل اضطراب الحياة نفسها.

---

(44) مذكور في: Ze’ev Schiff and Ehud Ya’ari, *Israel’s Lebanon War*, Edited and translated by Ina Friedman (New York: Simon and Schuster, 1984), p. 220.

هناك فارق بين سياسة حية من خلال الصدمة وتسعى بشكل تكتيكي إلى إعادة إحياء الصدمة من أجل استخداماتها الخاصة وسياسة تعكس الظروف السياسية التي من شأنها أن تكون ضرورية للحيلولة دون جرائم ضد الإنسانية مثل هذه. هذه الأخيرة بالتأكيد هي إطار خُلقي وسياسي مستمد من المحرقة، لكنها سياسة مرغمة على استمداد المبادئ من الماضي بغرض العيش في الحاضر والتفاوض بشأنه. لا يمكن أن تنجح هذه الإحالة أو الترجمة إذا كان هناك إدراك للفارق بين «السابق» و«الآن»، لكنه لن ينجح إذا كان «السابق» يحل محل «الآن» ويمتصه، حيث لا يمكن لذلك إلا أن يؤدي إلى عمى تجاه الحاضر وفيه. للمفارقة في الواقع، ليس بغير السماح للمحرقة أن تصبح ماضيًا يمكننا أن نبدأ باستخلاص مبادئ العدالة والمساواة هذه وأن نحترم الحياة والأرض على أساس تلك التجربة. ستكون طريقة مختلفة لا تنسى بتاتًا لأنها لن تنصِّب الماضي حاضرًا، بل الأحرى ستستشير الماضي بهدف إدارة العمل المقارَن والتأملي الذي سيسمح لنا باستخلاص مبادئ السلوك البشري التي من شأنها أن تفي بالوعد بعدم تكرار جرائم ذلك الزمن التاريخي بأي طريقة.

إن الصدمة لا تشرّع ادعاء سياسيًا بنفسها، ربما باستثناء الادعاء أن الظروف التي تحسّن الصدمة هي ملزمة على كل شخص يمكن تصوره بصرف النظر عن الإثنية أو الدين أو العرق. لا تنتج الصدمة استحقاقًا على الرغم من أنها قد تقودنا إلى التفكير مليًا في أفضل السبل لترسيخ استحقاقات، حيث يتم تحسين الصدمة ومنعها عن كل إنسان ممكن. في علاقة تفاعلية مع الصدمة، تحددنا الصدمة من جانب واحد حتى حين نعمل ضمن أفقها وبطريقة منطقها الداخلي. إن رفض الحاضر ورفض ما يمكن أن نسميه الآخر الملموس هو نتيجة لهذا النوع من الاستغلاق الذي هو السبب في أن الاستيقاظ من الصدمة هو السبيل الوحيد لمنع تكرارها اللانهائي. في الواقع، بهذه الطريقة قد نقول إن الصدمة تقدمنا مع مسؤولية محددة تحديدًا لأنها تهدد بأن تصيّرنا محض ضحايا لا يمكنهم بحسب التعريف تحمل مسؤولية ظرفهم أو الظروف التي يفرضونها على الآخرين. على الرغم من أنه لا يمكن الإيصاء بالصدمة، فيمكن التعامل معها إلى الحد الذي نصبح فيه متنبهين إلى الطريقة التي تهدد بها

بامتصاص الحاضر إلى الماضي، أو الأحرى بإعادة تشريع الماضي حاضرًا، متجاوزين بذلك تجربة المسافة التاريخية، ذلك الفاصل الزمني اللازم للتفكير والنظر في أفضل السبل لصنع تاريخ الآن في ضوء ماضٍ كهذا.

أدت تأملات ليفي الخاصة به مع مرور الوقت إلى النظر في أن ظرفًا «شتاتيًا» للشعب اليهودي كان هو البديل الأفضل، وهو موقف قرَّبه إلى وجهات النظر السياسية لدى حنة آرندت. في عام 1948 أي قبل ثلاث سنوات من وفاته، تحدث ليفي مرة أخرى عن إسرائيل بعد فترة من الرقابة كان قد فرضها على نفسه: «لقد فكرت في هذا الأمر مليًا: المركز هو في الشتات، هو يعود إلى الشتات [...] إني لأفضل أن يبقى مركز ثقل الديانة اليهودية خارج إسرائيل». ثم مرة أخرى: «إني لأقول إن أفضل ما في الثقافة اليهودية هو مرتبط بحقيقة كون المرء مشتتًا ومتعدد المراكز». وقال: «كان تاريخ الشتات تاريخًا من الاضطهاد لكنه كان أيضًا تاريخًا من التبادل والعلاقات بين الإثنية، وبكلمات أخرى كان مدرسة للتسامح»[45].

كتبت ناجية من المحرقة تعيش في ليدن إلى صحيفة **هآرتس** الإسرائيلية لتقول إنها شعرت بالإهانة لأن مستوطني غزة شبهوا حالتهم بهؤلاء الذين أُرغموا على ركوب القطارات ونُقلوا إلى معسكرات التركيز. عملت على أنواع التفصيلات التاريخية كلها لتجادل أن الحالتين كانتا مختلفتين تجريبيًا. كان ذلك في رأيي لفتة تستحق الثناء بالنظر إلى أنها ظنت، بحكم وقوفها شاهدة حية، أنها قد تفضح قوة هذا الاستخدام الأكثر استغلالًا وإهانة وتعطيلًا للمحرقة. أرادت أن تفضحه بوصفه استعارة صادمة وأن ترجعه إلى واقع تجريبي. إن كلماتها جيدة وحقيقية، لكن أما عادت القضية قضية دليل؟ أم اتخذ الخطاب الآن حياة خاصة به تنمو على حساب الذاكرة نفسها، حياة ما عادت في خدمة تقديم الأدلة للتصدي للحرب النازية على الذاكرة، بل الأحرى في خدمة بناء التشريع السياسي للاستيلاء على الأراضي وزيادة العدوان العسكري؟

---

(45) Levi, *The Voice of Memory*, pp. 292-293.

فهم ليفي المحرقة أنها تقدم إطارًا أخلاقيًا لانتقاداته الخاصة لإسرائيل، ولم يكن ليستمع لهؤلاء الذين قالوا إنه كان عليه التزام الصمت في موقفه. في عشية رحيله لزيارة أوشفيتز مجددًا في عام 1982، وقع على الرسالة المفتوحة في صحيفة **لا ريبوبليكا**، داعيًا إلى انسحاب القوات الإسرائيلية من لبنان. رفض فهم الجيش الإسرائيلي بوصفه يمثل أقلية مضطهَدة. يجب ألا يُستخدم خطاب الاضطهاد لغرض كهذا. خلافًا لأولئك الذين يريدون إحياء صور المعسكرات لإجازة العدوان الإسرائيلي، كتب هو بصورة مستفزة في صحيفة **إل مانيفستو** (*Il Manifesto*): «كل شخص هو يهوديٌّ شخص ما. والفلسطينيون اليوم هم يهود الإسرائيليين»[46]. بالطبع إنه لادعاء مثير للجدل، وإننا على حق بالتأكيد في رفضنا إياه بوصفه غير حكيم. في النتيجة، في حال قال ليفي إن الفلسطينيين هم يهود الإسرائيليين فإنه يبدل بموقف «اليهود» بوصفهم ضحية في ظل النازيين موقفَ الفلسطينيين بوصفهم ضحية في ظل الإسرائيليين. قد نعتقد أن هذا أيضًا استخدام غير ناضج وكلبيّ لصدى المحرقة، لكن بالنظر إلى قوله إنه مثلما تعرض اليهودي للاضطهاد في عهد النازيين يمكن للآخرين إذًا أن يكونوا في موقع التعرض للاضطهاد، وإذا عادلنا بين اليهودي والمضطهِد فيمكن أن يكون آخرو يومِنا هذا إذًا هم اليهود والفلسطينيون كذلك. إضافةً إلى ذلك، إن الإسرائيليين - المفهومين بوصفهم الحكومة الإسرائيلية - ليسوا واليهود سواء. حين سُئل لاحقًا حول صياغته المثيرة للجدل أوضح أنه لم يعتقد أن شارون وبيغن كانا نازيين[47]. وردًا على محاور من صحيفة **لا ريبوبليكا** سأله: «هل الفلسطينيون في الموقف نفسه مثل اليهود في ظل النازيين؟» أجاب أنه لا يقبل مثل هذه التشبيهات التبسيطية وأنه «ليس هناك من سياسة لإبادة الفلسطينيين»[48]. بعد أن انضم علنًا إلى غيره من المثقفين الإيطاليين واليهود لمطالبة كل من بيغن وشارون بالاستقالة، شعر

---

(46) كما هو مذكور في: Carole Angier, *The Double Bond: Primo Levi, a Biography* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002), p. 628.

(47) Ibid., p. 629.

(48) Ian Thomson, *Primo Levi: A Life*, A Metropolitan Book (New York: Picador, 2004), p. 433.

بالفزع أيضًا من الشعارات المعادية للسامية التي ظهرت على جذُر بلدته التي تساوي بين اليهود والنازيين.

كان هذا موقفًا لا يمكن الدفاع عنه بصورة جذرية، وقد أنتج صراعًا: هل بإمكانه الاستمرار في توسيع تلك المبادئ المستمدة من تجربته في أوشفيتز لإدانة عنف الدولة من دون المساهمة في مصادرة معادية للسامية على الحادثة؟ كانت هذه هي المسألة التي كان عليه التفاوض في شأنها. في غضون بضعة شهور دخل ليفي في صمت حيال هذه المسألة، بل وحتى صار إلى اكتئاب حاد، اكتئاب بلا شك كان له أسباب عدة، لكن الطريق المسدودة التي كانت أمامه لم تكن لتساعده. إن مأزقه السياسي ليس ببعيد من مأزقنا، حيث إن التحدث على أي حال ضد السياسات الإسرائيلية يمكن أن يثير هؤلاء الذين من شأنهم ألا يدينوا إسرائيل فحسب، بل اليهود بصورة أعم بروح معاداة السامية. لكن هل يعد هذا سببًا لعدم التحدث أم هل يعني أننا حين نتحدث وإذا تحدثنا فيجب أن نتحدث ضد معاداة السامية تلك في الوقت نفسه الذي نعبّر فيه عن اعتراضات خُلُقية وسياسية على الاستهتار بعنف الدولة؟ بصورة مماثلة، في حال قلنا إن المحرقة موظفة لأغراض تبرير أفعال الدولة والقوات العسكرية فعلينا أن نقول أيضًا إن المحرقة لا يمكن اختزالها إلى هذا التوظيف، فإن القيام باختزال كهذا يطمس ويحط من قيمة المعاناة المحددة والتحدي السياسي للمحرقة.

كما فعل وايت، مهم تبيان أنه يمكن للوسائل البلاغية التي يتم من خلالها نقل المحرقة أن تكون طريقة لمحاولة «استيعاب» الواقع وتسجيل قوته الأخلاقية في الشكل الذي حُملت من خلاله. ومهمٌّ بالقدر نفسه الفهمُ أنه يمكن تحويل «المسؤولية الأخلاقية» للقصة ونقلها وأن هذا يحدث بطرائق مفتوحة للنقاش. ليست المشكلة في البلاغة في مقابل المرجع، بل في أي بلاغة ولأي غرض وبأي التزام نحكي القصة بأسلوب يحاول أن يفعل ذلك بعدل. لو نظر ليفي في أحد المآزق حين كتب **الغريق والمنقَذ** لوجد نفسه في خضم مأزق آخر تجاه نهاية حياته. استمر في جهده لدحض التحريفيين مع جهوده لمواجهة المعادين للسامية، إضافةً إلى هؤلاء الذين يحشدون ذلك

التاريخ لأغراض شرعنة سلطة الدولة. كان الحجز الخطابي للمحرقة حتميًا لا مفر منه، بل ضروريًا لرد أولئك الذين ينكرونه. لكنه أتى بمخاطر جديدة يبدو أنها تصيب ليفي بصمت كامل تقريبًا في ما يتعلق بالسياسة المعاصرة.

صرَّح ليفي في عام 1982، ومن ثم خفف من حدة تعليقاته، قائلًا في أغلب الأحيان إنه سيشارك في المقابلات شريطة ألا يتم التطرق إلى مسألة إسرائيل. شيء ما صادم وجب أن يُستبعد، وإن أيًا من ليفي أو أي فرد آخر لم يكن بإمكانه أن يعيد صنع القاموس السياسي في داخله الذي كان مضطرًا إلى أن يعيشه ويتكلمه. لكننا نعرف أن الصمت ليس جوابًا. إن موقفه يأمرنا ألا نتبعه هناك. لكن عددًا قليلًا من المبادئ قد ظهر من المأزق الذي واجهه. حين سُئل إن كان قد كره الألمان، أجاب ليفي أنه لم يكن يعتقد أنه يمكن المرء أو ينبغي له تصنيف شعب بأكمله على أساس طابعه القومي. وحين سُئل حول لامبالاته المزعومة إزاء فقد الدم اليهودي، أجاب أنه يجب ألا يكون الدم اليهودي متميزًا من أي دم آخر، وكانت كلمته الأخيرة حول الموضوع: يجب ألا نسمح لمعاناة المحرقة أن تبرر كل شيء[49].

في حال لم يكن ممكنًا نطق هذه الجملة البسيطة، فنحن بلا شك نتعلم الدرس الخطأ من فظائع الحرب العالمية الثانية، أي درس عدم التكلم، وأن الصمت هو البديل الوحيد لاتهامات من هذا النوع. إن فصل تلك المعاناة التاريخية عن أي نوع من الاستغلال السياسي المعاصر هو جزء مما يجب القيام به في حال كان لنا أن نحذو حذو ليفي لإنصاف التاريخ والنضال من أجل العدالة في الوقت الحاضر.

---

(49) Levi, *The Voice of Memory*, pp. 285-286.

الفصل الثامن

ماذا سنفعل من دون منفى؟
سعيد ودرويش يخاطبان المستقبل[1]

لأن الهوية مفتوحة للتعدد،

لا قلعة أو خنادق.

محمود درويش

(1) قُدمت هذه المقالة أول مرة محاضرةً تذكارية لإدوارد سعيد في الجامعة الأميركية في القاهرة في تشرين الأول/ أكتوبر 2010.

ضمن تأملات إدوارد سعيد الأخيرة، كان هناك مجموعة من التخمينات التي بدت في رأيي أنها تدل على إمكانية أن تكون ثنائية القومية إبطالًا للقومية. بالطبع، على المرء أن يتوقف عند البداية ذاتها لتأمّل كهذا، فمن المنطقي أن يكون معارضًا للأشكال الصهيونية من القومية، لكن هل نريد أن نعارض قومية هؤلاء الذين لم يشهدوا دولة، قومية الفلسطينيين الذين ما زالوا يسعون إلى جمع أمة وإلى تشكيل دولة - أمة، أول مرة ومن دون دعم دولي ثابت؟ ردًا على هذا السؤال الأكثر إلحاحًا أود أن أقترح أن نحاول التفكير للحظة لا في إن كانت جميع القوميات متماثلة (هي بالتأكيد ليست كذلك) فحسب، بل في ما قد نعنيه بـ «الأمة». إن أحد الافتراضات الأولى تمامًا التي نتجه إليها هو أن الأمة تجمع الناس في المكان والزمان وتنشئ حدودًا وتخومًا يمكن ويجب تأمينها من خلال الوسائل العسكرية وتطور أنماط الحكم الذاتي الديمقراطي والأقاليم والحقوق السيادية. وعلى الرغم من أنها قليلة بالتأكيد الأمور التي يمكن أن تكون أكثر أهمية بالنسبة إلى فلسطين من المطالبة بالأرض التي هي من حقها فعلًا، فإن هذا الحق لا يستلزم مباشرة شكلًا محددًا للدولة - الأمة. في الواقع، يمكن المرء أن يصوغ الحق في ضوء القانون الدولي أو يصوغه على أساس المناقشات الأخلاقية والسياسية التي قد تكون مؤطرة ضمن صيغة محددة للدولة الأمة أو لا تكون. إن حق المطالبة بالأرض قد يستند إلى تحليل تاريخي لمجموعة من الممارسات غير القانونية في مصادرة الأراضي التي أصبحت أساسية لممارسات تأسيس الدولة - الأمة الإسرائيلية وشرعنتها ذاتيًا. تم بناء إسرائيل على سلسلة من مصادرات الأراضي سبقت عام 1948 واستمرت خلال عام 1967، ومستمرة الآن مع توسيع المستوطنات وبناء الجدار وإعادة بنائه والطرائق الاستراتيجية التي يتم من خلالها توسيع الحدود بشكل متواصل حين يتم تغيير مواقع نقاط التفتيش بشكل تعسفي. لكن حتى لو بدأنا بافتراض

أن دولة إسرائيل لا تكون موجودة من دون ممارستها استملاك الأراضي غير المشروعة ومصادرتها، ويتعين علينا ذلك كما أعتقد، فما زلنا نُعاد إلى حقيقتين تدفعاننا إلى التساؤل كيف لنا أن نفهم أمة فلسطين وما هي الطرائق التي يمكن ويجب أن تحدَّد هذه الأمة من خلالها؟

إن القضية الأولى هي أن فلسطينيي 1984 الذين خسروا أراضيهم ومنازلهم، والذين أجبروا على الخروج من إقليمهم هم شتاتيون وبقي معظمهم متبعثرًا في مواقع مختلفة خارج الأرض التي تشكل فلسطين التاريخية. في الواقع، يبدأ تاريخ الشتات الفلسطيني فعليًا مع حوادث عام 1948[2]. يبقى حق العودة بالنسبة إلى هؤلاء الذين طردوا من الأرض والعمل، والذين انضموا إلى الشتات الفلسطيني حاسمًا لأي فهم للأمة الفلسطينية[3]. بهذا المعنى تكون الأمة متبعثرة جزئيًا، وإن على أي مفهوم للأمة أن يراعي حقوق هؤلاء الذين طردوا قسرًا من منازلهم وأراضيهم. بأخذ الناحية التاريخية في الحسبان، تكون إذًا أمة فلسطين غير محدودة بأي حدود قائمة أو وليدة التفاوض، ولا يعني هذا أن الحقوق والالتزامات تمتد إلى ما يتجاوز الحدود القائمة فحسب، بل إن الحدود القائمة هي نتيجة الاستيلاء غير الشرعي على الأراضي. هكذا

---

(2) لتعرف تاريخ الاعتداءات الصهيونية على الفلسطينيين ومصادرة الأراضي قبل عام 1948 يُنظر: Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006).

ينظر أيضًا: Tom Segev, *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, Translated by Haim Watzman (New York: Henry Holt, 2000).

منذ تهجير الفلسطينيين في عام 1948، كانت هناك عمليات طرد متكررة. يُنظر:

http://www.badil.org/en/al-majdal/item/1278-recurring-dispossession-and-displacement-of-1948-palestinian-refugees-in-the-occupied-palestinian-territory.

يُنظر أيضًا: Edward W. Said, *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994* (London: Vintage, 1994).

نادرًا ما غادر الفلسطينيون المنطقة قبل عام ١٩٤٨ باستثناء الفترة الواقعة بين عامي 1880 و1910، حين كانت الهجرة اضطرارية بحكم الظروف الاقتصادية الصعبة في أنحاء المنطقة كلها، ما فسّر، على سبيل المثال، الرحيل الكبير للفلسطينيين إلى أميركا الجنوبية.

(3) أُكِّد هذا الحق بشكل لا لبس فيه من خلال قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 194 لعام 1948.

يكون قبول هذه الحدود بوصفها حدود الدولة الأمة تأكيدًا وتصديقًا على هذه اللاشرعية بوصفها الأساس المقبول للأمة، لا شرعية لا تميز أصل الدولة - الأمة فحسب، بل تستمر بوصفها نمطًا لإعادة إنتاجها ذاتيًا. إن قبول الحدود الحالية (كيفما اتفق أن تكون في وقت معين) هو موافقة بصورة فاعلة على إهمال كل من مصادرة الأراضي والطرد القسري بوصفها قضايا لازمة لأي أمة فلسطينية ناشئة. أي دولة تُبنى على هذه الافتراضات المسبقة تعتمد على التنصُّل من عام 1948 وتعزز هذا التنصُّل وتعمي نفسها عن الوضع المستمر لطرد الفلسطينيين الشتاتيين.

يمكن أن يتخذ حق العودة للفلسطينيين أشكالًا عدة. اقترح بعضهم خططًا لإعادة التوطين (فالإسرائيليون بارعون للغاية في بناء المستوطنات، لذا لربما يمكن استخدام شيء من تلك الموهبة من أجل بناء مساكن جديدة للفلسطينيين على أراضيهم المشروعة)[4]. ونظر بعضهم في وسائل التعويض المالي، ومع هذا نظر آخرون في أنماط الاعتراف الشعبي والدولي. في وقت ما حين يكون حتى عمل جمعية «ذاكرات» (زوخروت) (Zochrot) الذي يتمثل في ذكر وإحياء ذكرى تدمير القرى الفلسطينية في عام 1948 ممنوعًا قانونًا في ما يسمى يوم الاستقلال الإسرائيلي، ويكون هؤلاء الذين شاركوا في نشاط إحياء الذكرى الآن متهمين بالخيانة بصور فعلية، فإن مسألة الاعتراف علنًا بتدمير الفلسطينيين وتهجيرهم في عام 1948 ليست مجرد قضية رمزية، بل إنها، إن كانت من شيء، فهي رمزية بقوة[5]. علاوة على ذلك، إن حق العودة مؤيَّد بقرارات الأمم المتحدة ويبقى متوافقًا مع هيئة دولية للقانون بأكملها تهدف إلى تأمين حقوق اللاجئين المقتادين قسرًا من منازلهم. نظرًا إلى أن لحق العودة الكثير من المعاني (للمفارقة بعضها اكتُشف بواسطة يهود معاصرين كانوا قد طُردوا من ديارهم في عهد محاكم التفتيش الإسبانية منذ أكثر من خمسمئة عام)، فمن غير المنطقي القول إنه ليس في وسع المرء أن يؤكد مثل هذا الحق أو يختلف

(4) Naseer Aruri (ed.), *Palestinian Refugees: The Right of Return* (London: Pluto Press, 2001).

(5) ذاكرات (zochrot.org/en): هي جمعية تلتزم رسم الخرائط، وإحياء الذكريات ونشر التدمير الذي ألحق بالقرى الفلسطينية وسبل العيش خلال النكبة وبعدها.

فيه حتى يفهم المرء، في الأقل، ما صيغة الحق التي هي محل النقاش وإن كان الحق الذي هو قيد النظر شرعيًا. إذا لوّح المرء بيده رفضًا لهذا الموضوع قائلًا إنه ببساطة مستحيل أو إنه غاية في التعقيد أو لا يمكن تصوره أو إنه مكلف للغاية، فلربما تبقى «تلويحة الرفض» هذه الشكل الإيمائي المعاصر الذي يتخذه التنصُّل من الطرد القسري اليوم، علامة داخل الخطاب اليومي قد اتخذت مكانًا داخل الحس السليم بصورة خارقة للطبيعة. على سبيل المثال، قد يبدو الأمر كأنه وسيلة معقولة لمعالجة مشكلة اللاجئين وعديمي الجنسية التي لم تحل لعقد مؤتمر دولي حول حق العودة وترسيخ أولوية إقامة دراسة متأنية للصياغات المختلفة لهذا الحق والأنماط المختلفة للإصلاح. ستكون المهمة من أجل التحرك نحو إجماع (إن إجماعًا مشحونًا يظل إجماعًا) على ما يعنيه ذلك الحق وكيف يمكن مراعاته، وبهذه الطريقة كيف يمكن للوفاء بقانون والتزام دوليين أن يتحقق أخيرًا [عبر] مجموعة من التحركات المدنية والقانونية التي تسعى إلى مواجهة الظلم المستمر، وإن حلّه قد يمهد الطريق لتعايش أقل عنفًا بين الشعوب في المنطقة. لكن غالبًا ما يجد المرء في الرأي العام السائد نبذًا منعكسًا لهذا الحق (تلويح باليد، نظرة إلى الأرض، علامة على السخط)، كما لو أن هذا الحل لا يمكن أن يعني إلا دخول الفلسطينيين بغتة وعنوة ديار اليهود الإسرائيليين وتجريدهم من أدوات مطابخهم وممتلكاتهم. لذا فإن أي مقاربة لهذه المشكلة تعني استبعاد هذه الإيماءات الرافضة والتخيلات الإسقاطية (في الواقع، استُولي على منازلهم واضطروا إلى الفرار؟) يجب أن يكون حق العودة معقدًا وفاعلًا على حد سواء، ما يعني أنه يجب أن يرتكز على حقوق اللاجئين ولاشرعية الطرد وتصوُّر جديد لإعادة توزيع الأراضي. في حين قد يبدو ذلك مثاليًا أو مستحيلًا أو يوحي بأنه سيتعين دكّ المنطقة والبدء فيها من جديد من الصفر، أود أن أشير إلى أن الإسرائيليين يعيدون توزيع الأراضي طوال الوقت؛ هذه العمليات والتقنيات قائمة بالفعل. لذا سيكون السؤال: كيف يمكن التدخل وعكس عملية إعادة توزيع الأراضي هذه، حيث تُقدَّر اليوم حقوق اللاجئين والمطالب المشروعة بالاعتراف والتعويض من طرف هؤلاء الذين طُردوا قسرًا من ممتلكاتهم وأراضيهم؟ بالتأكيد، سيعني ذلك التحرك إلى الأمام مع

اعتراف واضح بالتاريخ. إن ما يجعل هذه العملية الأكثر صعوبة هو حقيقة أن هذا التاريخ المحدد يتلاشى باستمرار - ويسعى أبو مازن إلى استبعاده مرة تلو أخرى - وهو معرض لخطر الطمس بشكل دائم، وفي الحقيقة لا يزال يناضل كي يصبح مفهومًا كجزء من التاريخ. في ظل الظروف الراهنة ماذا يعني التحرك إلى الأمام حين يكون الماضي التاريخي لم يؤسَّس؟

إن أي تقدم إلى المستقبل بالتأكيد لن يكون مفيدًا إذا أخفق في مقاومة هذا التهديد المستمر للطمس التاريخي. ومع هذا فإن الكثير من المقاربات العملية المفترضة لمسألة فلسطين تعتمد على هذا الطمس. بالتأكيد، لا يمكن مجموعة من الحوادث أن تنشأ بوصفها تاريخية إلا إذا لم يتم طمسها، وليس إلا حين تمسي تاريخية يمكننا البدء بالتفكير بصورة مجدية وعلنية حول الاحتمالات الجديدة الممكنة للمستقبل. خلافًا لذلك تستمر النكبة في الحدوث ولا يمكن تمييزها من الحاضر، وبذلك تحول دون أي حركة زمنية أخرى. هكذا يكون النضال ضد طمس النكبة ضروريًا لأي إمكان تحرك إلى الأمام، ما يعني أن المجموعة نفسها من الضربات تنشئ السجل التاريخي وتجعل المستقبل يحدث. بهذه الطريقة لا يتطلب النسيان الذي تهدد النكبة بالوقوع في طياته بصورة دائمة تدخلًا من النوع البنياميني فحسب، بل يستدعي أيضًا أهمية مهمة بريمو ليفي المزدوجة: رفض التحريفية واستخدامات النسيان للإنتاج والبقاء الجماليين. في المبحث الثاني من هذا الفصل سأحاول أن أفهم من محمود درويش ما نوع المستقبل الذي تناوله سعيد، ولا سيما في تأملاته الأخيرة حول ثنائية القومية. مهم أن ننتبه إلى أنه بالنسبة إلى سعيد وإلى مناقشتي الخاصة هنا لا تؤدي ثنائية القومية إلى حل الدولتين، بل إلى حل الدولة الواحدة، حل من شأنه أن يقضي على جميع أشكال التمييز القائمة على الإثنية والعرق والدين. لذا دعونا نتنقل بصبر بين الأفكار الخاصة بالسكان والأمة والدولة.

لكن أولًا أود أن أقترح، بما أن حقوق الفلسطينيين الشتاتيين على المحك في أي اعتبار للأمة الفلسطينية، إننا على التزام ما بإعادة التفكير في فكرة أمة

فلسطين بوصفها فكرة «تتضمن» الشتاتي، أو ما يشار إليه غالبًا بالمنفى[6]. كان هذا بالتأكيد رأي سعيد وقد عبر عنه مرة بعد أخرى[7]. ولا يعني حق العودة هنا تحويل كل وضع شتاتي إلى وضع قومي، بل الأحرى استخلاص مجموعة مبادئ من الشتاتي، المفهوم بوصفه تبعثرًا للسكان، [أو من] الشتات من أجل أي نظام حكم ممكن في المستقبل. كما أفهمه أنا، يقتضي المنفى النفي القسري إما كرهًا وإما طوعًا تلبيةً للظروف الصعبة. الشتات هو بمعنى التبعثر وهو غالبًا قسري أيضًا، لكن ليس دائمًا. هل من مبادئ سياسية مستمدة من الظرف الشتاتي الذي ينبغي أيضًا إعادته إلى الوطن - إن جاز القول، والذي يتعلق بشكل رئيس بوضع اللاجئين وبالطرد؟ في حال كنا نفكر في حق العودة بوصفه مبطِلًا للوضع الشتاتي لمصلحة القومي، فهل لا يزال هناك شيء من الشتاتي يبقى داخل القومي أو يجب أن يبقى، مقدمًا نفسه نقدًا داخليًا للقومي، إن لم يكن مجموعةً من المؤهلات والضمانات التي تلازم أي أمة ممكنة؟ بكلمات أخرى، في حال كان ظرف الشتات يقدم منظورات معينة حول وضع اللاجئين وأساليب المعيشة عبر المسافة الزمنية والمكانية وأساليب الحداد والبث الثقافي بما في ذلك الأدب والموسيقى والسينما والفنون وأساليب احتفالات إحياء الذكرى والتحالف الذي يحدث في ظل ظروف التبعثر

(6) أدين هنا لنجات رحمان التي كان مجلدها، المحرَّر بالتشارك مع هالة خميس نصار، مسدِّدًا لقراءاتي وكانت مراسلاتها الإلكترونية ذات فائدة عظمى في مساعدتي في فهم المصطلحات العربية الأصلية المستخدمة للمنفى. يُنظر: Hala Khamis Nassar and Najat Rahman (eds.), *Mahmoud Darwish, Exile's Poet: Critical Essays*, Forward by Salma Khadra Jayyusi (Northampton, Mass.: Olive Branch Press, 2008).

يُنظر أيضًا: Najat Rahman, *Literary Disinheritance: The Writing of Home in the Work of Mahmoud Darwish and Assia Djebar* (Lanham, MD: Lexington Books, 2008).

(7) تُنظر ملاحظات سعيد، على سبيل المثال، حول أهمية فلسطينيي الشتات لأي حل لفلسطين في مقدمته في: Said, *The Politics of Dispossession*, p. xlii.

تُنظر أيضًا المقالات التالية التي تنظر في أهمية مثقف المنفى لتطوير سياسة بعد - قومية للمنطقة: Elias Khoury, «The Intellectual and the Double Exile», and Ilan Pappé, «The Saidian Fusion of Horizons,» in: Muge Gursoy Sokmen and Basak Ertur (eds.), *Waiting for the Barbarians: A Tribute to Edward W. Said,* Preface by Mariam Said (London: Verso, 2008), pp. xxi–xx and 83-92.

ينظر تأملات غادة كرمي المهمة حول التهجير في: Ghada Karmi, «Said and the Palestinian Diaspora: A Personal Reflection,» in: Adel Iskandar and Hakem Rustom (eds.), *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation* (Berkeley: University of California Press, 2010), pp. 304-313.

والاحتواء، فيجوز لنا أن نسأل حينها كيف تستمر المطالبات السياسية التي تنشأ من ظرف الشتات في إملائها أفكار الأمة والقومي وتعطيلها إياها؟ ما الذي سيبدو عليه التعبير عن القومي الذي يبدأ بالحقوق الأولية للاجئين؟ وعلاوة على ذلك، بالنظر إلى التفسير الإسرائيلي لهذا الحق في قانون العودة (Law of Return) الخاص به وتأسيسه دولة إسرائيل ملاذًا لجميع اليهود الذين يلتزمون التعاريف الحاخامية المعاصرة، إن الإلزامي أكثر من أي وقت مضى هو ترسيخ فهم لحقوق اللاجئين لا يمكن أن يغدو تبريرًا لحق طرد شعب من أراضيه. في الواقع، إن أحد التناقضات الأكثر جسامة واستتباعية التي أحدثها تأسيس دولة إسرائيل كان تأسيس الدولة على أساس حق اللاجئين في البحث عن ملاذ من الطرد القسري من أوروبا، الذي بدوره، ومن دون اللجوء إلى ذلك المبدأ ذاته، أدى إلى الطرد القسري للفلسطينيين من أراضيهم. وبناء عليه يكون السؤال الذي يمكن طرحه حول أي استدعاء لحقوق اللاجئين هو ببساطة: كيف يمكن أن تُصاغ حقوق اللاجئين في ما يتعلق بالحقوق ضد الطرد والتهجير القسريين، الحقوق التي هي ذات أهمية بصورة خاصة للأقليات؟ في الواقع، هذه حقوق تنتمي إلى الأقليات تحديدًا حين تفقد وضعها كأقلية وتصبح عديمة الجنسية. إن متخيلًا قانونيًا وسياسيًا يطالب باقتران كلا الحقين لهو ضروري ليس من أجل وصف ظلم النكبة وتقويمها فحسب، بل من أجل التأكد أن ما من صياغة لمراعاة حقوق اللاجئين تقتضي إنتاج فئة جديدة من عديمي الجنسية. إلى أن يتم الوصول إلى حل يقوم على أساس هذا المبدأ في إسرائيل/ فلسطين، من الضروري بوضوح فرض توقيف غير محدد المدة على قانون العودة. في الواقع، في ظل الظروف التي يُحوسَل [يتحول إلى وسيلة] من خلالها قانون العودة مرة تلو أخرى لضمان التفوق الديموغرافي للسكان اليهود، يكون تمييزيًا ومضادًا للديمقراطية بصورة واضحة.

قد نخلص حينها إلى ما يلي: إلى أن يتم قرن قانون العودة إلى حق العودة يجب ألا يكون هناك قانون للعودة. أو يمكننا القول، نظرًا إلى أن قانون العودة الحالي مصمَّم للحيلولة دون حق العودة، فلا يزال قانون العودة مشتركًا في إنتاج فئة عديمي الجنسية، مبطلًا بذلك مبدأ شرعنته الخاصة. ومع أنَه يبدو

قائمًا على حقوق اللاجئين فإنه يعمل على إلغاء هذه الحقوق ذاتها، ما يعني أن قانون العودة الذي يُفترض له أن يدعم حقوق اللاجئين ينكر حقوق اللاجئين بفاعلية. رأت حنة آرندت ذلك بالتأكيد حين تنبأت في معارضة إنشاء إسرائيل كدولة – أمة للشعب اليهودي بأنه لا يمكن إنجازها إلا من خلال إنشاء فئة سكانية جديدة من عديمي الجنسية وفي النتيجة من خلال عقود من الصراع[8].

لذا يترتب عن ذلك أن أي حق للاجئين من شأنه أن يمارَس بطريقة لا تنكر حقوق اللاجئين. إن المسألة السياسية التي أثيرت هنا لم يحلها تمامًا ترسيخ الوضع القانوني والمطالبات القانونية من أجل الفلسطينيين الشتاتيين منذ عام 1948 أو في الواقع منذ عام 1967 أو في الواقع هؤلاء الذين أُجبروا على مغادرة بيروت في عام 1982 أو هُجِّروا كذلك بواسطة أوسلو في عام 1993، أو من أجل جميع الذين ما زالوا يعيشون، أحيانًا بعد عقود عدة، في مخيمات اللاجئين في أرجاء المنطقة كلها. إن المقصود بحق العودة هو أنماط الاستعادة والاعتراف القانونيين فضلًا عن حقوق إعادة التوطين. إني أفهم أن هذه الكلمة الأخيرة – إعادة التوطين – تقع على مسامع كثير من الناس وقوع حل الدولة الواحدة، مع أن أحرف العلة والأحرف الساكنة مختلفة بوضوح. في الواقع، ثمة صيغ لدولة واحدة وصيغ لدولتين لحق العودة. تستند المعارضة إلى خوف عظيم بين هؤلاء الذين يشعرون بالقلق من خسارة اليهود الأغلبية الديموغرافية في إسرائيل واستتباع ثنائية قومية فعلية. إن الافتراض المسبق هنا هو أنه لا يمكن الحفاظ على دولة يهودية إلا من خلال التفوق الديموغرافي، على الرغم من أنه قد يراهن المرء بصورة محققة بوجود أشكال من اليهودية أو الديانة اليهودية من شأنها أن تعارض أشكال القهر كلها من هذا النوع؛ إن صيغ الديانة اليهودية هذه سوف ترفض بلا شك بوصفها معادية لإسرائيل وإنه لصحيح أنها غير صهيونية. لكن هذا أقل أهمية بالنسبة إلى هذه المناقشة من

(8) وفقًا لآرندت، إن الدولة–الأمة التي تسعى إلى تمثيل جماعة قومية واحدة هي ملتزمة بنيويًا بإنتاج فئة عديمي الجنسية وإعادة إنتاجها. يُنظر: Hannah Arendt, «The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man,» in: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1951).

الردين الآخرين. الرد **الأول** معياري: لا يحق لأي كيان سياسي ديمقراطي أن يؤمن التفوق الديموغرافي لأي مجموعة إثنية أو دينية محددة؛ أما **الثاني** فهو استراتيجي: إن خسارة الشعب اليهودي التفوقَ الديموغرافي في إسرائيل من شأنه أن يحسن بالتأكيد من آفاق الديمقراطية في تلك المنطقة. وردي **الثالث** هو - على نحو غريب بما يكفي - توصيفيّ: يوجد بالفعل أشكال من ثنائية القومية الفعلية التي اتخذت شكلًا لها وهي بائسة بوضوح (تمامًا مثلما يوجد عمليات مستمرة في توزيع الأراضي وهي غير منصفة بشكل واضح). نحن نرى الأشكال البائسة لثنائية القومية في الشوارع المعسكَرة في القدس الشرقية حيث يضطر الفلسطينيون إلى أن يدافعوا عن منازلهم ضد استرجاع الممتلكات من الإسرائيليين اليمينيين الذين يتذرعون بحقوق اليهود في الممتلكات التي هي في حوزة الفلسطينيين، في بعض الحالات لأكثر من مئة سنة، وإن جهودهم غالبًا ما تدعمها المحاكم الإسرائيلية وتضمنها الشرطة الإسرائيلية[9].

نجد الأشكال البائسة لثنائية القومية في الملحقات الاقتصادية الفاسدة أيضًا التي ظهرت بين المستوطنات في الضفة الغربية والعمال الفلسطينيين الممنوعين من السفر إلى أماكن عمل أخرى، الذين يوفرون البضائع والخدمات إلى المستوطنات. إن مما يثير السخرية بشكل كبير أن نفكر في هذا التبادل بين الفلسطينيين والإسرائيليين بوصفه شكلًا من أشكال ثنائية القومية، حيث

---

(9) Meron Benvenisti: «United We Stand,» Kan'an 48, 2/2/2010, at: http://kanan48.wordpress.com/2010/02/02/united-we-stand-by-meron-benvenisti/, and «The Inevitable Bi-national Regime,» American Task Force on Palestine, 22/1/2010, at: http://www.americantaskforce.org/daily_news_article/2010/01/22/1264136400_13.

يُنظر أيضًا المؤتمر الذي عقد سنة 2009، والذي جمع بنفنست (Benveniste) وشخصيات عدة أخرى: Israel/Palestine: Mapping Models of Statehood and Paths to Peace, York University, Toronto, 22-24 June 2009, at: http://www.yorku.ca/ipconf/.

كذلك يُنظر: Ali Abunimah, *One Country: A Bold Proposal to End the Israeli-Palestinian Impasse* (New York: Metropolitan Books, 2006); Azmi Bishara, «4 May 1999 and Palestinian Statehood: To Declare or not to Declare?,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 28, no. 2 (Winter 1999), pp. 5-16; Daniel J. Elazar, *Two Peoples-One Land: Federal Solutions for Israel, the Palestinians, and Jordan*, Milken Library of Jewish Public Affairs (Lanham, Md.: University Press of America; [Jerusalem]: Jerusalem Center for Public Affairs, Center for Jewish Community Studies, 1991), and Oren Yiftachel, «Neither Two States Nor One: The Disengagement and «Creeping Apartheid» in Israel/Palestine,» *Arab World Geographer*, vol. 8, no. 3 (2005), pp. 125-129.

إنها تكاد لا تكون أشكالًا من التحالف اختيارية وشبه متعمدة يجدها المرء بصورة متفرقة في بدرس وبلعين وغيرها من البلدات على طول الجدار الفاصل، حيث يقاوم الإسرائيليون الفوضويون والفلسطينيون القوة العسكرية الإسرائيلية. هذه التحالفات غير البائسة هي بشكل واضح أكثر هامشية للأشكال الرئيسة من ثنائية القومية البائسة. ثمة شكل ثالث لثنائية القومية البائسة موجود لدى الفلسطينيين الذين هم مواطنون اسميًا أو جزئيًا في دولة إسرائيل، لكن احتمالات توظيفهم وإسكانهم وتعليمهم وتنقلهم تحدّ منها السياسة القانونية والاجتماعية بصورة متزايدة[10]. كما جادلت سميرة إسمير، لم تكن إسرائيل دولة يهودية على الإطلاق؛ إذ كثيرًا ما شملت - من طريق الإخضاع - غير اليهود والفلسطينيين المسيحيين والمسلمين والدروز والبدو، وإن لدى عدد كبير من الناس في القدس من معتقدات مختلفة أسبابًا وجيهة للمطالبة بتلك المدينة وأرضها وتاريخها ذوي القيم المتعددة. في الواقع، إن النضال من أجل تحقيق تفوق اليهود الديموغرافي هو إحدى طرائق الاعتراف بأن وضع الأغلبية مضطرب فعلًا وأنه يجب شن نضال عسكري وسياسي وثقافي دائمًا من أجل الحفاظ على ذلك الخلل السياسي الذي يفضّل على نحو غير متناسب السكان اليهود على كل من سواهم، ويفضّل اليهود ذوي الأصل الأوروبي على اليهود العرب واليهود المنحدرين من أصل إسباني، أي المزراحيين والسفارديين على حد سواء.

تبقى الحقيقة أن إسرائيل تعرِّف نفسها كأمة يهودية أسست على مبادئ السيادة اليهودية، ما يعني أنها تلتزم بإبقاء الفلسطينيين أقلية دائمة (وحين يصبح عددهم كبيرًا جدًا داخل الحدود تلتزم إدارة السكان من خلال المزيد من حرمان الحقوق والطرد والاحتواء). بين حين وآخر يناقش السياسيون الإسرائيليون بصورة علنية الطرد الكامل للشعب الفلسطيني، لكن دعونا ننتبه إلى أنه حتى حركة كهذه لو تحققت فإنها ستزج بإسرائيل في حرب دائمة على

---

(10) تُنظر منشورات «عدالة» الكثيرة حول حقوق الإسرائيليين الفلسطينيين، بما في ذلك تقريرها لعام 2007، في: http://www.adalah.org/eng/intl07/adalah-cerd-feb07.pdf.

الحدود، وبذلك تورطها بصورة دائمة مع هؤلاء الذين لا تطردهم فحسب، بل يجب أن تبقيهم مطرودين من أراضيهم الخاصة. هكذا تعتمد الادعاءات الإسرائيلية بالسيادة على استراتيجيات دائمة من الطرد والاحتواء، وإنها وسيلة للحفاظ على علاقة دائمة مع الفلسطينيين. لا شيء حول استراتيجية الطرد الكامل يتغلب على حالة التقارب غير المختار والارتباط الدائم؛ إنها تستمر ببساطة في شكل آخر ما يدعوه درويش «الذات والعدو [...] متشابكان ومتورطان، محاصران في أرض مع كثير من التاريخ وكثير من الأنبياء»(11). نحن نرى هنا أيضًا كيف أن وصف الفلسطينيين «أقلية» لا يعمل إلا بشرط أن نحد من الرجوع إلى هؤلاء الذين يعيشون ومعهم وثائق ضمن الحدود التي تنشئها إسرائيل حاليًا أيًا كانت (حيث تميل تلك الحدود بشكل دائم تجاه توسيع إسرائيل). من ناحية أولى، على المرء أن يتخذ موقفًا ضد التفوق الديموغرافي بوصفه مبدأ عنصريًا ومضادًا للديمقراطية، بل حتى عليه أن يدافع عن حقوق الأقليات من دون تعريف الفلسطينيين بصورة حصرية من حيث وضعهم كونهم أقليات موثقة داخل إسرائيل. من ناحية أخرى، يجب أن يتم ربط هذا النضال المحدد ضد وضع الأقلية الدائم مع معارضة الاحتلال وحقوق اللاجئين، سواء أمتبعثرين كانوا أم مقيدين في المخيمات أم ممنوعين من التحرك داخل المناطق المعسكَرة.

بالنظر إلى الديموغرافيا المتغيرة للمنطقة، فإن الطريقة الوحيدة لاستمرار مشروع التفوق الديموغرافي، وهو السمة المميزة للصهيونية المعاصرة، هي من خلال المطالبة بالمزيد من الأراضي وتهجير وطرد المزيد من السكان ذوي الأصول غير اليهودية، أي الفلسطينيون والبدو بشكل رئيس. مثير للاهتمام أن سعيد في عام 1999 تنبأ بأن التفوق الديموغرافي لليهود سوف يضيع بحلول عام 2010(12). ما لم يحسبه كان مسألة كيف سيتم استحضار قانون العودة لزيادة الهجرة اليهودية وكيف ستغير مصادرة الأراضي الجديدة والحدود

(11) Nassar and Rahman (eds.), p. 323.

(12) Edward W. Said, «The One-State Solution,» *New York Times*, 10/1/1999, and Iskandar and Rustom (eds.), especially part 2.

الجديدة من الديموغرافيا. في النتيجة، إنّ دراسة العلاقة بين أقلية محلية من دون حقوق مواطنة كاملة، وكيان سياسي لا يمنح الحقوق والاستحقاقات الكاملة إلا لأغلبية إثنية أو دينية محددة يكون وضعها كونها أغلبية مكفولًا من خلال سياسة الدولة، هو جزء واحد فحسب من هذه المجموعة الكبيرة. إن الفاعل الذي يعيش في ظل القهر الاستعماري و/ أو في ظل الاحتلال و/ أو في مخيمات اللاجئين، والذي يخضع إما إلى استراتيجيات الاحتواء وإما الطرد هو غير مستقر أبدًا؛ في الواقع، إن مخيمات اللاجئين في جنوب لبنان هي محاولات لاحتواء المطرودين، ويمكننا أن نجادل بالتأكيد أن الاحتواء هو استمرار لاستراتيجية الطرد نفسها وآلية مستمرة لإلغاء صلاحية حق العودة والحيلولة دون ممارسته.

علاوة على ذلك، إن التحويل المتكرر لشبه - المواطن ذي الحقوق في الأرض إلى شخص يعيش في ظل الاحتلال يكشف عن الرابط البنيوي بين الفئتين؛ علاوة على ذلك، إن الشخص الذي يعيش في ظل الاحتلال مطرود بأحد المعاني، لكن ليس بالمعنى الذي نماثله عادة بالشتاتي. ومع هذا فإن طرد شبه - المواطن ومصادرة الأراضي يبين أن العلاقة بين شبه - المواطن وفاعل الاحتلال الاستعماري والمنفى مرتبطة داخليًا، وأن الآليات موجودة من أجل التحويل إلى أشكال من التهجير أكثر تطرفًا من أي وقت مضى. بعضهم يبدو داخل الحدود، وبعضهم الآخر محتل بواسطة الحدود المتحكم بها، لكن المنقولة إلى الخارج، ومع هذا هناك آخرون خارج الحدود، وهم بهذا المعنى شتاتيون. على الرغم من ذلك، لربما نكون على خطأ في ادخار كلمة الشتاتي بشكل حصري للظرف الأخير، حيث يمكننا أن نرى أن الإقحام في الشتات يعمل طوال الوقت كقوة لعملية تحويل الوضع هذه وكهدف لها. في الواقع، من دون فكرة الشتات نحن لن نكون قادرين على فهم قابلية تحويل الوضع وحركتها المنتظمة في الاتجاه أحادي الجانب للتهجير. في الوقت نفسه، مهم أن نتذكر أن التهجير أيضًا يحدث في موقعه الأصلي من دون حركة، لكن ليس إلا بتغيير الوضع أو خسارة الأرض أو حرمان أكبر من الحقوق، متضمنًا تنظيمهم التعسفي. وبما أن السكان الفلسطينيين الشتاتيين بصورة واضحة غالبًا

ما يحصلون على المواطنة في أماكن أخرى بالفعل، فالحركة لا تنتهي دائمًا مع حرمان دائم من الحقوق. لكن لا يتم التغلب على حرمان حقوق الانتماء إلى فلسطين بحصول الفلسطينيين على الحقوق والمواطنة في أماكن أخرى. إنه يستمر مطاردًا هذا المعنى الأحدث للانتماء؛ باقيًا من دون إصلاح كظلم عالمي تاريخي ومعاصر على حد سواء، أي إنه كارثة مستمرة.

عند هذه المرحلة، إني أحاول ببساطة توضيح النقطة البسيطة نسبيًا وهي أنه لا يمكننا أن نشير ببساطة إلى الأقليات المحتلة والمطرودة كما لو كانت فئات مستقرة، حيث ليس هناك وسيلة أبدية لتمييز الواحدة من الأخرى، وهناك بالتأكيد مجموعة من الآليات لتحويل واحدة إلى أخرى وذلك باتجاه المزيد من التهجير. تعتمد الصهيونية على افتراضات مسبقة متناقضة عدة، لكن يمكن صوغ إحداها على النحو التالي: (أ) إن إسرائيل محكومة بمبادئ السيادة اليهودية وهي نفسها دولة يهودية و(ب) يجب على إسرائيل، تحديدًا لأنها ليست دولة يهودية بالكامل، أن تناضل من أجل الحفاظ على تفوقها الديموغرافي على حساب الأقليات غير اليهودية. يقتضي الحفاظ على التفوق الديموغرافي ثلاث عمليات متعلقة بالشعب الفلسطيني: التحويل إلى أقلية والاحتلال والطرد. في الوقت نفسه، يجب أن تسعى باستمرار إلى سد الفجوة الموجودة بشكل دائم بين ادعائها أنها دولة يهودية، ونضالها من أجل الحفاظ على التفوق الديموغرافي لأنها ليست دولة يهودية. وأنا أرى هنا أن هذا النضال يفسر بطرائق عدة عملية قابلية التحويل التي وصفتها للتو. إن مشروع الحفاظ على التفوق الديموغرافي اليهودي لا يفترض مسبقًا عمليات ناشطة من التحويل إلى أقلية والتهجير فحسب - متضمنًا ذلك مصادرة الأراضي، بل يتطلب ممارسات الاستعمار الاستيطاني المستمرة هذه من أجل وجوده بذاته. يجب عليه أن يضاعف هذه الاستراتيجيات ويوسعها وأن يبقى ملتزمًا بها من أجل ما قد نسميه خلودًا سياسيًا. بكلمات أخرى، قد نفهم هذه الممارسات الاستعمارية أنها تلزم إسرائيل استعمارها في جميع الأوقات، وبذلك تشكل ضمن الشروط الاستعمارية ذاتها شكلًا آخر من ثنائية القومية البائسة هو ربما أكثر أهمية.

في الواقع، ماذا ستصنع إسرائيل من دون سكانها المقهورين والمطرودين ومن دون آلياتها في التهجير؟ في الحقيقة لا يمكن إسرائيل في شكلها الحالي الاستغناء عن آليات التهجير من دون أن تدمر نفسها كإسرائيل. بهذا المعنى، إن تهديد إسرائيل هو نتيجة اعتمادها الأساس على التهجير والطرد من أجل وجودها. إذًا هي ليست مسألة تنظيف أعمال إسرائيل في الوقت الحاضر أو تنفيذ إصلاحات، بل هي مسألة التغلب على بنية قهر استعماري أساسية مستمرة هي ضرورية لوجودها. إذًا من خلال السؤال: ماذا ستكون إسرائيل من دون قهرها الفلسطينيين، نحن نطرح سؤالًا يؤكد أنه لا مجال للتفكير في إسرائيل كما نعرفها من دون ذلك القهر. من دون ذلك القهر شيء آخر غير إسرائيل سيظهر، لكن هل يمكن التفكير في ذلك؟ أيًا كان، فهو ليس تدمير الشعب اليهودي بل الأحرى تفكيك بنية السيادة اليهودية والتفوق الديموغرافي اليهودي (مناقشة أخرى يمكن أن تظهر بوضوح أن ذلك سيكون الأفضل بالنسبة إلى اليهود وإلى جميع سكان تلك الأرض، ولن يؤدي إلى تدمير الشعب اليهودي أو الشعب الفلسطيني أو أي شعب آخر). لكن في حال سألنا، ماذا ستصنع إسرائيل أو ماذا ستكون من دون التهجير المستمر للفلسطينيين، ثم ماذا سيحدث عندما نقرن هذا السؤال إلى السؤال الذي يطرحه عنوان قصيدة محمود درويش، «من أنا، دون منفى؟»، إضافة إلى اللازمة المتكررة، «ماذا سنفعل من دون منفى؟» تسعى الأسئلة إلى افتتاح المستقبل في ظل ظروف مُنع المستقبل فيها أو لا يمكن التفكير بالمستقبل فيها إلا على أنه قهر متكرر.

مقارَبةً لما تعنيه «مخاطبة المستقبل»، أعود إلى بعض من التأملات السياسية الأخيرة لإدوارد سعيد. الأول يمكن العثور عليه في أسباب الانتقال من حل الدولتين إلى حل الدولة الواحدة في أواخر التسعينيات. والثاني يمكن العثور عليه في مسعاه الصريح لتأمل التاريخ الفلسطيني واليهودي معًا، لافتًا إلى الطابع الشتاتي لتواريخهم المختلفة. في صدد هذه الإشكالية الأخيرة، تناول بالتفصيل كيفية تشكُّل هاتين الهويتين من خلال علاقتهما بالغيرية، ظرف خضوعهما للتبعثر وعيشهما بين هؤلاء الذين لا ينتمي إليهم المرء بصورة واضحة، غالبًا في أنماط من التقارب غير المتعمد؛ هي أساليب حياة مشتقة

من المصادر غير المتجانسة ثقافيًا. بصورة واضحة، لا هو يقول إن المأزقين متماثلان أو إن التاريخين متشابهان بدقة؛ ولا هو يعود إلى الكلانية (holism) الثقافية لمارتن بوبر في **أرض لشعبين**[13] (*A Land of Two Peoples*).

يبدو أن سعيد يتساءل بحماسة إن كان من موارد تاريخية للتفكير في وضع اللاجئ يمكن استخلاصها من التواريخ المتباعدة والمتقاربة للمنفى[14]. هو يذكّر الشعب اليهودي بوضعه منفيًا وتائهًا ولاجئًا ويلتمس منه أن يستنبط من هذه الخصوصية مبادئ أكثر شمولًا من شأنها أن تحمي حقوق الأقليات واللاجئين من الطرد والاحتواء القسريين. وفقًا لسعيد، يتشكل الوجود الشتاتي في خضم اللاتجانس الثقافي محققًا الاختلاف، وفي الواقع مؤكدًا الاختلاف أو التعددية كونه شرطًا لوجوده الخاص. حين يطرح هذا السؤال في كتيبه **فرويد وغير الأوروبي** هو يولي أهمية كبيرة لفكرة أن موسى مصري وعليه هو رمز معين لليهودي الذي يأتي من أراض عربية ويسكنها وهو نفسه عربي يهودي[15]. لكنه ليس ذلك الموسى الذي يُخرج الناس من البرية، والذي هو الأكثر أهمية هنا، بل الأحرى ذلك الذي يتوه، إنها الفكرة الرئيسة التي يؤكدها الفلاسفة اليهود مرة بعد أخرى، من بينهم فرانز روزنزويغ الذي يقاوم القرار الصهيوني بالحياة اليهودية ويلقي ظلالًا من الشك على ما إذا كان ينبغي للمنطقة السياسية في

---

(13) Martin Buber, *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, Edited with commentary and a new preface by Paul R. Mendes-Flohr (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

افترض ذلك المفهوم السابق لثنائية القومية التجانس المنفصل للشعب «اليهودي» وكذلك «الفلسطيني»، مصدّقًا بذلك على الهيمنة الأشكنازية ورافضًا الطابع الشتاتي لكلا الشعبين. إن جهد بوبر للتعبير عن إطار ثنائي القومية في أواخر الأربعينيات وخلال فترة من الخمسينيات عانى عجزًا عن انتقاد المشروع الاستعماري الاستيطاني بصورة كاملة. من خلال فصل الصهيونية الثقافية عن الصهيونية السياسية، كان بإمكانه أن يتخيل ثنائية قومية من نوع ثقافي، سامحًا بذلك للصهيونية السياسية أن تبقى سليمة. حتى السلطة الفدرالية التي اقترحها مع يهودا ماغنس وحنه آرندت في عامي 1946 و1947 لم تحقق الكثير في التصدي للافتراض الاستعماري للصهيونية السياسية. في الواقع، أشار بوبر نفسه إلى أشكال «الكولونيالية التركيزية» للفلسطينيين كما لو كانت هذه المقترحات محايدة ومقبولة سياسيًا.

(14) Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Convergences (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

(15) Edward W. Said, *Freud and the Non-European*, with an introduction by Christopher Bollas; and a response by Jacqueline Rose (London: Verso, 2003).

فلسطين أن تكون الهدف للسياسة اليهودية. يأخذ سعيد منحى مثيرًا للاهتمام في بحثه العلمي حول موسى من خلال إلقائه بين اللاجئين، مستدعيًا «الطابع الشتاتي والتشردي» للحياة اليهودية. علاوة على ذلك، يؤكد سعيد التحالف في هذه الصيغة الشتاتية لليهودية «في عصرنا حيث عمليات نقل العدد الكبير من السكان واللاجئين والمنفيين والمغتربين والمهاجرين»[16].

كما لو أنه يدعو إلى مقاربة يهودية لثنائية القومية من شأنها أن تسلط التزاماتها على الأشكال الصهيونية من الاستعمار الاستيطاني لمصلحة كيان سياسي يبدأ مع فهم لحقوق اللاجئين، يردف سعيد قائلًا: «إن قوة هذه الفكرة هي في إمكان التعبير عنها في الهويات المحاصرة الأخرى وفي إمكان تخاطبها مع هذه الهويات أيضًا [...] كجرح علماني مزعج ومعطِّل ومزعزع للاستقرار»[17]. إن «التعبير عنها» و«تخاطبها» يشكلان نمطين من التحالف الذي ينشأ من أشتات متقاربة ليست متماثلة تمامًا ولا يمكنها أن تكون. يسأل سعيد إن كان يمكن أن نواصل التفكير في فكرة أن يعيش شعبان شتاتيان معًا، حيث يحد الشتاتي من شروط بلوغ هوية لوضع العيش هذا مع الآخرين وبينهم، أساسًا ممكنًا لثنائية قومية أقل من بائسة. يتم التعبير عن الشخص داخل الآخر، وبهذا المعنى هما يتحادثان ويخاطب واحدهما الآخر، حيث لا يمكن التفكير بهما خارج صيغة المخاطبة هذه.

من أجل التحرك نحو أشكال من ثنائية القومية أقل بؤسًا يتعين على الإسرائيليين اليهود أن ينحّوا يهوديتهم جانبًا لأي سبب يتعلق بالمواطنة وحقوق اللاجئين؛ بشكل متناقض وحاسم، يمكنهم بكل سهولة أن يباشروا هذه التنحية من خلال الإفادة بصورة محددة من تواريخهم المنفاوية بهدف استنباط مجموعة من المبادئ التي من شأنها أن تدافع ومن دون مؤهلات عن حقوق الأقليات واللاجئين جميعًا وعن معارضة الاحتواء والطرد القسريين وعن ضرورة تفكيك السيطرة الاستعمارية والعسكرية على الحدود وعن الموارد

(16) Ibid., p. 53.

(17) Ibid., p. 54.

الطبيعية وحريات الإنسان. مرة أخرى، لا يعتمد هذا الاستنباط من تاريخ معاناة واحد إلى آخر على قياسات شبه صارمة. في الواقع، إنه تحديدًا عند النقطة التي تنهار فيها قياسات الشبه يمكن للترجمات أن تبدأ ويمكن للمبادئ القابلة للتعميم أن تصبح ممكنة. وسيكون التالي من ضمن هذه المبادئ: لا حقوق مشروعة للاجئين تؤدي ممارستها ذاتها إلى ظهور مجموعة جديدة من عديمي الجنسية.

على الرغم من أن سعيد يبدو وهو يشير هنا إلى موارد ثقافية وتاريخية لإعادة التفكير في ثنائية القومية، مهم أن نلاحظ أن عمله يتحرك تجاه مبادئ سياسية وتخيل لكيان سياسي جديد. ومع أن كثيرًا من الناس يربط ثنائية القومية مع حل الدولتين إلا أن ثنائية القومية بالنسبة إلى سعيد هي أساس حل الدولة الواحدة. إن أحد أسباب بقاء مشروعات ثنائية القومية أو مشروعات العيش المشترك التي تسعى إلى إنماء نية ثقافية حسنة «لدى كلا الطرفين» موضع إشكال هو أنها تخفق في التصدي لبنية الاستعمار الاستيطاني التي من خلالها تحدث ممارسات الطرد التأسيسية والمتكررة هذه. في الواقع، إن الإطار الذي يقيم مساواة مصطنعة داخل مجموعة صدامية، على سبيل المثال حين يعبر كل طرف عن تجربته، لا يطمس علاقات القوة التي تربط بينهما فحسب، بل يستخدم الافتراض البنيوي للمساواة في الجلسة أو المشروع ذاته للتستر على بنية الحكم الاستعماري الإسرائيلي وفي النتيجة حمايتها وتعزيزها[18].

شيء مشابه يمكن قوله حول هذه الأشكال من المقاطعة التي لا تستهدف إلا المستوطنات أو الجامعات المبنية في المستوطنات، أو تؤكد أنه ليس إلا احتلال الضفة الغربية هو موضع الخلاف وأن تحرير الضفة الغربية سوف يستنفد أهداف المقاطعة. إن السبب في أن حركة المقاطعة العالمية وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات تشمل من بين أهدافها حقوق الفلسطينيين المهجرين في عام 1948، إضافة إلى الحقوق المتضررة للإسرائيليين

(18) أشكر منال التميمي التي أملت عليّ محادثاتي معها حول استبعاد اعتبارات السلطة من المجموعات الصدامية الفلسطينية - الإسرائيلية آرائي حول هذا الموضوع.

الفلسطينيين هو أنه من غير الممكن قصر مشكلة قهر الفلسطينيين على الاحتلال وحده. في حال فعلنا ذلك فنحن لا نوافق على نسيان مطالبات عام 1948 ودفن حق العودة فحسب، بل نقبل أيضًا بأشكال تمييز الأغلبية الظالمة داخل الحدود الحالية لإسرائيل. نحن بذلك نعجز عن رؤية الرابط البنيوي بين المطلب الصهيوني بالتفوق الديموغرافي وأشكال التهجير الكثيرة التي تؤثر في الفلسطينيين الذين أُجبروا على الشتات، هؤلاء الذين يعيشون بحقوق جزئية داخل الحدود وأولئك الذين يعيشون في ظل الاحتلال في الضفة الغربية أو في سجن غزة المفتوح أو في مخيمات اللجوء الأخرى في المنطقة. في حال استلزم العيش المشترك العمل ضمن الإطار المتبرئ من القوة الاستعمارية فستصبح القوة الاستعمارية شرطًا مسبقًا للعيش المشترك. هذا يعني أنه ليس هناك عيش مشترك إلا شريطة أن تبقى القوة الاستعمارية في مكانها بعيدة من الأنظار. وحتى لو لم يكن مثل هذا الحل متبادرًا إلى عقول هؤلاء الذين يصرون على التبادل الثقافي والكشف المتبادل عن الذات، فإنه يبقى في نية ما يفعلونه. إنها ليست طريقة خاطئة للانطلاق لأنها ما قبل سياسية، بل الأحرى لأنها تعيد إنتاج سياسة لا مبرر لها، مؤسسةً بذلك مشروع مساواة ظاهريًا على لامساواة بنيوية. لربما تكون مشروعات العيش المشترك أفضل حالًا لو كان لديها هدف موجه واحد هو إبطال القوة الاستعمارية والقوة العسكرية الإسرائيليتين. ما أراهن عليه هو أن تشكيل الائتلافات قد يصبح حينها أكثر سهولة وقد نحظى بلمحة حول ما يمكن أن يعنيه العيش المشترك الجوهري. في الوقت الحاضر هناك إشارات قليلة لأشكال واعدة من ثنائية القومية، وهو ما يعيدني إلى سؤالي الأول.

كيف تمكن إدوارد سعيد ومحمود درويش قبل أحد عشر عامًا فقط من استشراف المستقبل؟ هناك أسباب تاريخية بالتأكيد، لكن أسبابًا أخرى تظهر حين ننظر في أشكال المخاطبة التي استعانا بها. ولعل أكثرها إفادة هو شكل المخاطبة الأخير الذي حفظه درويش لسعيد لمناسبة موته. لربما ليس هناك من عبّر عن حالة التقارب غير الاختياري وأنماط الارتباط معًا في تنافر ومن دون اتفاق بشكل أكثر وضوحًا من محمود درويش. هو لم يتخيل بصورة محددة

«حلًا» لهذه المشكلة لكنه أوضح أن هذا التعانق المروع يجب أن يتحول إلى شيء آخر، وأن هذا المنفى يشكل شيئًا من لافتة طريق للمستقبل.

في قصيدته التي كتبها لمناسبة موت إدوارد سعيد «طباق (عن إدوارد سعيد)»(19)، يكتب محمود درويش الحوار بينهما:

وأما أنا، فحنيني صراع على حاضر يمسك الغد من خصيتيه.

وقال: إذا مُتّ قبلك

أوصيك بالمستحيل!

سألت: هل المستحيل بعيد؟

فقال: على بُعد جيل

سألتُ: وإن مُتّ قبلك؟

قال: أعزّي جبال الجليل

وأكتبُ: «ليس الجمالي إلا بلوغ الملائم».

والآن، لا تنس:

إن مُتّ قبلك أوصيك بالمستحيل!

في هذا الصوت المنسوب إلى سعيد، يُترك درويش مع «المستحيل» الذي تكرر مرتين. هو شيء من الوصية أو الإرث، أمر جمالي بإيجاد الشكل الأسمى

---

(19) Mahmoud Darwish: «Edward Said: A Contrapuntal Reading,» Translated by Mona Anis, *Cultural Critique*, no. 67 (Fall 2007), pp. 175-182; «Counterpoint: Homage to Edward Said,» Trans. Julie Stoker, *Le Monde Diplomatiqe* (January 2005), at: http://www.bintjbeil.com/articles/2005/ en/0129_darwish.html, and «Counterpoint: For Edward Said,» in: Mahmoud Darwish, *If I were Another*, Translated from the Arabic by Fady Joudah (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009), pp. 183-192.

يستخدم سعيد نفسه فكرة التحليل الطباقي في *Culture and Imperialism* للدلالة على الحالة المتأرجحة لـ «المكان» في المنفى: Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), p. 60.

للتلاؤم. ما هو هذا المستحيل؟ وإن كان مستحيلًا فكيف لدرويش أن يتبناه وكأنه له؟ يُعاد ذكر الاستحالة مرة بعد أخرى طوال القصيدة. إنها استحالة استقرار المرء في مكان واستحالة حصول المرء على لغته الخاصة. بالنظر مجددًا في هذه الأبيات من قصيدة «طباق (عن إدوارد سعيد)» حيث يصف درويش سعيد:

[...] على الريح يمشي. وفي الريح يعرف مَنْ هُوَ.

لا سقف للريح

لا بيت للريح.

والريحُ بوصلةٌ لشمال الغريب.

يقول: أنا من هناك. أنا من هنا

ولستُ هناك، ولستُ هنا.

لِيَ اسمان يلتقيان ويفترقان...

ولي لُغَتان، نسيتُ بأيِّهما

كنت أحلَمُ[20]

من ثم في القصيدة نفسها يطرح درويش على سعيد سؤالًا حول الهوية، وسرعان ما يحوّل سعيد السؤال إلى مشكلة المنفى:

والهوية؟ قلت

فقال: دفاع عن الذات...

إن الهوية بنت الولادة لكنها

في النهاية إبداع صاحبها، لا

وراثة ماض. أنا المتعدد... في

---

(20) Darwish, «Edward Said,» pp. 176-177.

داخلي خارجي المتجدد.

لكنني أنتمي لسؤال الضحية. لو لم أكن

من هناك لدربت قلبي على أن

يُربي هناك غزال الكناية...

فاحمل بلادك أنى ذهبت وكن

نرجسيًا إذا لزم الأمر/

منفى هو العالم الخارجي

ومنفى هو العالم الباطني

فمن أنت بينهما؟[21]

إن القوة «الطباقية» للقصيدة تكمن في صوتين؛ صيغة مخاطبة استجوابية يُجيبها الصوت الآخر كناية عن سعيد. الصوت الأول، الظاهر أنه درويش، يسأل عن إحساس سعيد حين عاد إلى منزله في الطالبية في القدس، هل كان خائفًا؟ يرد صوت سعيد: «لم أستطع لقاء الخسارة وجهًا لوجه. وقفت على الباب متسولًا. كيف لي أن أطلب الإذن من غرباء ينامون في سريري؟» إنه داخل الحي، بل وداخل البيت حتى، لكنه ما زال منفيًا، مشيرًا إلى أن المنفى خارجي وداخلي في آن أو الأحرى أن المنفى يربك استقرار هذا التمييز ذاته. إنه يحدث داخل الحدود وخارج الحدود، حيث إن المرء ما زال، في الخارج الداخل وفي الخارج، يصر بمعنى ما على أن يبقى في الداخل.

يضع درويش الشعر على لسان إدوارد سعيد ويغذيه بكلماته، لكن من ثم يوجِّه سعيد نحو القراء وبهذه الطريقة هو يغذينا بدورنا. لكننا بصوت هذا السعيد نسمع: «القصيدة قد تستضيف/ الخسارة خيطًا من الضوء يلمع/ في قلب جيتارة». ومن ثم، كما لو أنه يشرح البيت: «فليس الجمالي إلا حضور

---

(21) Ibid., p. 177, my emphasis.

الحقيقي في الشكل / في عالم لا سماء له، تصبح / الأرض هاوية. والقصيدة إحدى / هِبات العزاء، وإحدى صفات / الرياح...» يلي هذه الأبيات سلسلة من التحذيرات:

لا تصف ما ترى الكاميرا من

جروحك. واصرخ لتسمع نفسك،

واصرخ لتعلم أنك ما زلت حيًا،

وحيًا، وأن الحياة على هذه الأرض

ممكنة...[22]

إنه لصعب أن نعرف كيف نقرأ هذا التحول الأخير: «واصرخ»، أَأمرٌ هو أم توصية؟ أم أن الصوت يُصدر تحريمًا ربما؟ «لا تصف ما ترى الكاميرا من جروحك واصرخ لتسمع نفسك». أم أن حرف العطف هنا «و» يعمل كنقطة ارتكاز، حيث يُطلب من الـ «أنت» المضمرة التي تخاطَب ألا تصف ما تراه الكاميرا من جروحك؟ بما أن الكاميرا قد سجلت الجرح بالفعل. هل لـ «أنت» القصيدة أن تفعل شيئًا آخر بالصوت، شيئًا ليس في وسع الكاميرا بصورة محددة أن تفعله؟ نشعر بالوقوع طباقيًا بين القراءتين (فنتساءل إن كان «الطباق» هو الشكل الشعري للمستحيل، متواصلًا في شكل من الانشطار الذاتي). يستمر الغموض مع تكرار ينصّبه حرف العطف «و» مرة تلو أخرى: «واصرخ لتعلم أنك ما زلت حيًا». هل يقول الصوت أن نصرخ؟ لكن يبدو أن ما يقوله مرة تلو أخرى هو أن مجموعة من العطوف ممكنة وأن هذه الصلات لا تتتابع منطقيًا ولا سببيًا. تربط الـ «و» جملتين لا يبدو تمامًا أنهما تشكلان أي وحدة. إنها تبني متتالية خطية دافعة بأفقية الكناية، ولا يمكننا نحن إلا أن نتبع المنعطفات ونتساءل عما يجري بينما نمضي. إن الـ «و» التي تبدأ بالحركة غير السببية من التحذير إلى ما يبدو مجموعة من الأوامر سوف تتكرّر ضمن

---

(22) Ibid., p. 181.

الأمر ذاته: «واصرخ لتسمع نفسك / واصرخ لتعلم أنك ما زلت حيًا، وحيًا،/ وأن الحياة على هذه الأرض ممكنة». في البيت التالي يبدو أن صوت سعيد هو الذي يصدر الأمر، لكن حتى صوت سعيد ينطق من خلال هذا الإيقاع الطباقي مؤكدًا المطالبة ذاتها ومنافسًا لها وفي بعض الأحيان مؤسسًا غموضًا بينهما.

إن استنارة تقبل في البيت التالي تمامًا: ما زلنا ضمن لغة الوصية والأمر، حيث يقول صوت سعيد: «فاخترع أملًا للكلام». هذا البيت مربك في البداية، فقد يتوقع المرء أنه قد قيل للشاعر أن يخترع الأحرى كلامًا للأمل. لكن هذا غير صحيح، الأمر هو لاختراع أمل للكلام، فالظاهر أن الكلام يفتقر إلى أمل كهذا. ومن ثم يضيف: «ابتكر جهة أو سرابًا يُطيل الرجاء. وغنِّ، فإن الجمالي حرية». مع نهاية هذا المقطع الشعري الأخير، يبدو أننا قد نسينا الصرخة أو الأحرى أن الصرخة قد حُوِّلت فجأة إلى أغنية، وندخل في «الجمالي». تُنقل الصرخة إلى الأغنية التي تحل محلها. نحن وصلنا إلى هناك من خلال سلسلة من العطوف التي هي دائمًا أقل من سببية. الحركة مجازية. يكتب درويش في هذه القصيدة نفسها: «كان المجاز ينام على ضفة النهر، لولا التلوث، لاحتضن الضفة الثانية»[23]. إنه لبيت استثنائي ليس لأنه مجاز مشخصن لذاته فحسب - رمز فوق رمز - بل لأن المجاز ينام وحيدًا كما يبدو، غير قادر على إقامة الروابط التي لا تتحقق إلا بالتجاور والتقارب. في النتيجة يُرينا المجاز كيف ننتقل من شيء إلى آخر ليس بينهما الكثير من القواسم المشتركة بصورة واضحة. في هذا المشهد الشعري لا يتحقق عبور ذلك النهر الملوَّث كما هي حاله. سموم كثيرة تحول دون ما يمكن أن يكون بخلاف ذلك تواصلًا مفاجئًا أو موفقًا، الأحرى شكلًا من الاشتباك المركَّز فكريًا بدرجة عالية، إن لم يكن نوع المواجهة غير الاختيارية الذي ينتمي إلى رابط بائس.

دعونا نعود للحظة إلى متتالية درويش، حيث ما إن تستحيل تلك الصرخة أغنية حتى ندخل إلى منطقة جمالية متكافئة مع الحرية. كيف لنا أن نفهم الجمالي هنا؟ قُدمت إلينا أمثلة كثيرة، منها فكرة أن بإمكان المرء اختراع أمل

(23) Ibid., p. 178.

للكلام، جهة، أو سراب يُطيل الرجاء، ويقول لنا أن نغني، وأن هذه الأغنية تنتمي إلى الجمالي، وذاك الطريق هي الحرية. ثم تبرز سلسلة من التصريحات لربما كأوجه كثيرة لاختراع أمل في الكلام. إن الـ «أنا» - أي درويش - تعلق على نطقه وتمتلكه: «أنا أقول: الحياة التي لا تُعرّف إلا، بضده والموت... ليست حياة!»[24]. ثم كما لو أن القصيدة تحولت إلى مجموعة توجيهات مسرحية مفروضة من أماكن أخرى. يبدو الصوت قائمًا في اللامكان، وزمن كلامهما يبقى غير مؤكد:

يقول: سنحيا.

فلنكُنْ سادَةَ الكلمات التي

سوف تجعل قُرّاءها خالدين...[25]

هذا المقطع الشعري يجبرنا على التوقف، بما أن سعيد رحل، ومع هذا ها هو هنا في قصيدة درويش يتكلم في الوقت الحاضر، لربما مخلَّدًا في الكلمة بصورة مستحيلة، يلقي كلمته بثقة باسمه الخاصّ لكن كتعددية أيضًا. إن الـ «نحن [المضمرة في نحيا]» التي يجب أن تحيا هي الفلسطينيون بالتأكيد، لكن سعيد أيضًا الذي يعيش في الحاضر الشعري الذي يقدمه درويش، هو في تضامن وفي زمن حاضر ممتد. أصوت سعيد هو الذي يحقق ذلك؟ أم أنه صوت درويش؟ أم أن ذلك يتحقق لأننا لسنا متأكدين أي صوت هو صوته؟ وأي صوت يعود إلى درويش؟ وأي صوت هو المصوَّر هنا أنه يعود إلى كل فلسطيني؟ هذا الإيقاع «الطباقي» يجلب كلا الكاتبين إليه، لكن درويش الذي كان على قيد الحياة هو الذي يصوِّر أنه يمنح الحياة لإدوارد سعيد. يبدو أن هذا يحدث من خلال مخاطبته وجعله يخاطب درويش، لكن أيضًا من خلال مخاطبة كل شخص آخر. كيف تمنح هذه المخاطبة الحياة أو تخترع الأمل؟ لأن النكبة لا تكف في بعض الطرائق عن الحدوث ولا تستقر كتاريخ؛ هناك

(24) Ibid., p. 182.

(25) Ibid., p. 182.

يبقى السؤال هل من وقت آخر لا يزال ممكنًا؟ عند هذه المرحلة يكتب درويش: «لا أنا، أو هو / ولكنه قارئ يتساءل عما / يقول لنا الشعر في زمن الكارثة؟»[26]. لنا أن نضيف: ما الذي يفعله بوح الشعر لفتح مستقبل يتجاوز الكارثة؟ بطرح هذا السؤال لربما ما زلنا نتتبع حركة الصرخة في الشعر. ألهذا علاقة بالمستحيل الذي قيل إن سعيد تركه لدرويش؟ رأينا سابقًا أنه لم يكن واضحًا ما إذا كانت تلك الصرخة شيئًا يجب فعله أو الامتناع عنه، وقد بدا أن ما صدر عن الصرخة كان أغنية ثم أنشودة حقيقية عن الجمالي - المصوَّر أنه الحرية - الذي ربما نتج من مسار القرن التاسع عشر للمثالية الألمانية. لكن لربما من أجل سبر أغوار المستحيل نحن بحاجة إلى أن نعود للحظة إلى «واصرخ لتعلم أنك ما زلت حيًا، وحيًا، وأن الحياة على هذه الأرض ممكنة». يوضح لنا سعيد القصيدة أن المهمة ليست في إدراك الممكن ولا حتى في إدراك الحياة الممكنة ربما: فإن وصيته هي المستحيل. ها هي الأبيات مجددًا، الأول والأخير يكرر واحدهما الآخر، حيث يحتضنان كل ما قيل في ما بين: «إذا مُت قبلك أوصيك بالمستحيل». في بيت تلتقي أصداؤه مع أمثال كافكا، يسأل صوت درويش: «هل المستحيل بعيد؟» فيرد صوت سعيد: «على بُعد جيل». يحق لنا بالطبع أن نسأل، هل وصيته هي المستحيل أو الممكن، بما أنها على بُعد جيل فإنها ممكنة لكن ليس بالنسبة إلينا. يحمل البيت أصداء أطروحة كافكا الشهيرة: «أوه، الكثير من الأمل، قدر هائل من الأمل، لكن ليس بالنسبة إلينا». يكتب كافكا هذه العبارة بعد أن يشرح لنا أن حيواتنا كانت مجرد حالة مزاجية سيئة للإله، بعض من أفكاره الانتحارية. الغريب في هذه اللحظة هو أنها تعني أن للإله حالات مزاجية أخرى بالتأكيد، لكن حيواتنا ليست جزءًا منها[27]. يبدو أن شيئًا مشابهًا يحدث مع سعيد وسؤال الإيصاء بالمستحيل. بطبيعة الحال، ربما تُرك لنا لنفهم هذه المفارقة: إن حياة ممكنة هي التي توصي بالمستحيل. إن الـ «أنا» التي تعبر عن صوت

(26) Ibid., p. 180.

(27) اللافت بشكل كاف هو أن هذا التصريح، من بين تصريحات أخرى، يربط كافكا بشعرية الشتات. يُنظر: Judith Butler, «Who Owns Kafka?,» *London Review of Books* (3 March 2011).

درويش في القصيدة قد ادعت بالفعل أن «الحياة التي لا تُعَرَّفُ إلا بضدٍّ هو الموت... ليست حياة».

إذًا كيف يمكن لنا أن نفهم المستحيل؟ أَهو على وجه التحديد الحياة التي لا تُعرَّف بالموت، بل بأفق ما للحياة؟ هل مُنح سعيد في الواقع فرصة شعرية من قبل درويش ليعيش كي تصبح الحياة الفلسطينية ممكنة؟ أهذا ما يحدث عندما يشير درويش إلى سعيد في حاضر مستحيل هنا حتى لمناسبة رثائه: «يقول: سنحيا». ليس هذا بسرد لحوادث الماضي: ليس بشائعات المتفائلين، «قال سنحيا!» لا، اعتُبر أن سعيد يقول ذلك الآن، في هذا الحاضر، وهو يقول ذلك لجميع الفلسطينيين، حيث إنّ الـ «نحن [المضمرة في نحيا]» مطلقة بلا حدود وهي بوح يمتد عبر الزمن. هكذا، فإن حياة سعيد متصلة بالحياة الفلسطينية وتظهر التعددية من دون أن تحدها حصون أو خنادق.

تصبح هذه الحياة ممكنة بفضل كلمة سعيد، في الأقل في عالم هذه القصيدة. بالطبع، ليس هناك من كلمة في وسعها أن تجعل الحياة ممكنة، لكن ربما كلمة سعيد هنا المقدَّمة في زمن الحاضر الذي ما عاد سعيد يحيا فيه تجعل حياة سعيد ما زالت ممكنة من خلال الصوت. ما يتضمن هذا التخليد لسعيد هو فكرة أنه إذا توقف عن الكلام فسيتوقف الفلسطينيون عن الحياة. للمفارقة، إن كلمة درويش هي التي تأتي بسعيد إلى هنا على الرغم من أن سعيد هو من يتحدث في صيغة المتكلم من اللامكان ومن دون إحساس محدد بالزمن الحاضر. شيء ما قد اختُرع من أجل اللغة، وإن سعيد يتكلم تحديدًا في وقت ما عاد يقدر فيه على الكلام، حيث يؤمن على الحياة الجمعية لشعبه بما يتجاوز زمن الكارثة إلى زمن آخر؛ إذًا، تخترع هذه القصيدة بصورة محددة أملًا للكلام. وربما أيضًا تلقي بكلمات ومطالبات بقوتها الأدائية على التصريح والتنبؤ بأننا «سنحيا». إنه إعلان أمل، لكنه إعلان ثقة غامضة نظرًا إلى تهديدات الحياة والتأكّل البطيء والمتقطع والمنهجي أيضًا للحياة اليومية في ظل الاحتلال. هناك بعض الثقة واليقين المتعجرف بالفعل، حين يُقوَّل سعيد: «فلنكن سادة الكلمات التي سوف تجعل قراءها خالدين...».

بإمكاننا بالتأكيد أن نسأل حينها إن كان درويش لا يقدم كلمات في هذه المناسبة تجعل سعيد خالدًا بما أنه هنا ما زال يتكلم في حاضر غريب ما، هي مهمة مستحيلة بالتأكيد، ومع هذا فهي المهمة التي يجب على درويش أن ينجزها. لكن ما قوّله درويش لسعيد هو على وجه التحديد «الحياة الخالدة» – نعم – بالنسبة إلى القرّاء، لكن بالنسبة إلى كل فلسطيني في الداخل أو في الخارج أو كليهما فهو يقرأ درويش أو سعيد لإيجاد طريق لعيش المستحيل الذي هو العيش خارج التهديد المعرِّف للموت، حيث يكون الموت مشكلة وجودية أقل مما هو الهواء المسمَّم والغزو المفاجئ والحظر المستمر والتدمير المتوقَّع والطرد والاحتواء المتكررين في كل يوم. إذًا، من خلال القصيدة يمنح درويش الحياة لسعيد الذي يمنح الحياة بدوره لجميع الفلسطينيين. وإن هذا التوكيد المستحيل الممتنع عن الوصف تمامًا هو ما يُحرك القصيدة نحو ختامها. إن الأبيات الأخيرة تمثّل وداعًا، ونحن نتوقع أنها ستكون وداعًا لسعيد. لكن ما كتبه درويش هو ببساطة هذان البيتان التاليان:

وداعًا

وداعًا لشعر الألم.

إن التحية المقدمة إلى سعيد تتجاوز شعر الألم بما أن الصرخة قد استحالت أغنية بشكل فاعل في هذه الأنشودة الطباقية، والأغنية مهداة لسعيد الذي تركها لدرويش ولقرائه أيضًا، حيث يوصي بالمستحيل. وبهذه الطريقة تصبح القصيدة الأداء الفعلي لهذه الوصية والتنفيذ الفعلي لهذا الإرث. إذًا، إن كان للمرء أن يحقق أمنية سعيد الأخيرة فإن الشعر الذي يوصي بالمستحيل سيهزم شعر الألم. وصية من هذه؟ لا هي وصية درويش حصرًا ولا هي وصية سعيد وإنما في النهاية هي وصية الشعب الفلسطيني الذي أصبح، على حد تعبير القصيدة، قارئًا لها ودخل تلك الحياة المستحيلة كما دخل الحرية من خلال شكله «الجمالي». والشكل هو مخاطبة تعاتب قارئها وتعظه وتحثه على الفعل والكلام والابتكار وتوصيه بالمستحيل الذي هو ليس مجرد مستقبل يختلف عن الكارثة الدائمة، بل هو انفصال عنها، أي إنه الإمكان الفعلي

للمستقبل. كتب والتر بنيامين في عام 1940 ضد تلك المفاهيم الخاطئة حول التقدم، متنبئًا أنه لن ينتج منها إلا جبال من الدمار، وهو موقف كان بصورة جلية على مسافة حرجة من التأريخ التقدمي للصهيونية. ليست الكارثة سلسلة من الحوادث، حيث يفضي شيء ما في الماضي إلى شيء في المستقبل. في ظل ظروف الكارثة، ثمة كارثة واحدة فحسب، وهي لا تكف عن الحدوث و«تظل تكوّم الحطام فوق الحطام» في الزمن الحاضر الذي هو زمن التدمير المتكرر. بالطبع، تغيرت أساليب واستراتيجيات الطرد والاحتلال وما زالت تتغير، لكن إذا ما اعتقدنا أن مخاطبة هذا التغيير أو ذاك - المستوطنات وحزب الليكود والجدار - سوف تجد حلًا للقهر والطرد الاستعماريين للشعب اليهودي فإننا لم نفهم الكارثة في ضخامتها وتكرارها.

قد يتمنى المرء أن تصبح القصيدة منزلًا أو وطنًا يضع حدًا للمنفى، لكن القصيدة ليست بمكان، كما أن حدودها غير مغلقة. إنها بهذا المعنى طوباوية حيث تستشرف تعددية يستدعيها مشهد المخاطبة الخاص بها. تخلق القصيدة سعيد وتُؤويه في لغتها، لكنها أيضا تدعو الشعب إليها وتشكله، تحديدًا في ظل ظروف يكون تقرير المصير فيها مختارًا ومقوضًا بصورة جذرية. في الواقع، قد نقول مستشهدين بدرويش إن القصيدة هي «حيث الهوية... مفتوحة للتعدد، لا قلعة أو خنادق».

حين يسأل درويش «ماذا سنفعل من دون منفى؟» في قصيدة تدعى «من أنا، دون منفى؟» منشورة في عام 1999، فهو يطرح السؤال على الآخرين، لكنه يطرحه أيضًا على أرض وعلى زمن قد تنشأ فيهما هذه المشكلة بالفعل(28). فما معنى أن يعيش المرء في زمن لم تكن فيه فكرة تتجاوز المنفى؟ إن الغريبة التي يوجه إليها القصيدة هي شخص آخر، لكنها أيضًا نفسه. يبدو أنه سؤال من أجل ثنائية قومية من شأنها أن تستند إلى نبذ أساطير الأمة:

يا غريبة! ماذا سنصنع في ما تبقى لنا

(28) Mahmoud Darwish, *The Butterfly's Burden*, Translated from the Arabic by Fady Joudah (Port Townsend, Wash.: Copper Canyon Press, 2007), pp. 89-91.

من هدوء ... وقيلولة بين أسطورتين؟

ولا شيء يحملنا: لا الطريق ولا البيت[29]

ها هو درويش إذًا طليق مع الغريبة المجهولة في براري غير معروفة. إنه يشير من مكان آخر إلى القصيدة نفسها كمكان للمنفى. ماذا كنا لنفعل من دون الشعر؟ على الرغم من الصعوبات كلها، لا يمنحنا السؤال اتجاهًا محددًا، بل خرائطية سياسية جديدة. يستدعي درويش سعيد في أنشودته الطباقية: «يقول: أنا من هناك. أنا من هنا/ ولست هناك، ولست هنا». من يقدر على قول هذه الأبيات؟ هؤلاء الذين هم داخل دولة إسرائيل: طبعًا. الفلسطينيون في الضفة الغربية أو غزة: طبعًا. من هم في مخيمات اللاجئين في جنوب لبنان: أجل. المنفى هو اسم الانفصال، لكن التحالف يوجد هناك تحديدًا وليس في مكانٍ بعد، في مكان كان وما زال، وفي المكان المستحيل لليس بعد، هو يحدث الآن.

(29) Ibid., p. 91.

المراجع

1 - العربية

حنفي، حسن. **الهوية والاغتراب في الوعي العربي**.

عطية، أحمد عبد الحليم. **كانط وأنطولوجيا العصر**. سلسلة أوراق فلسفية؛ 1. [بيروت: دار الفارابي، 2010].

2 - الأجنبية

Books

Abunimah, Ali. *One Country: A Bold Proposal to End the Israeli-Palestinian Impasse*. New York: Metropolitan Books, 2006.

Angier, Carole. *The Double Bond: Primo Levi, a Biography*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

Anidjar, Gil. *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*. Cultural Memory in the Present. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

Arendt, Hannah. *Crises of the Republic; Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

________. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Schocken Books, [1963].

________. ________. Penguin Twentieth-Century Classics. Rev. and enl. ed. New York: Penguin Books, 1994.

_______. *Hannah Arendt / Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. Edited by Lotte Kohler and Hans Saner; Translated from the German by Robert and Rita Kimber. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

_______. *The Human Condition*. 2nd ed. introduction by Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_______. *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Edited and with an introd. by Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978.

_______. *The Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

_______. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited, and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

_______. *Love and Saint Augustine*. Edited and with an interpretive essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

_______. *On Revolution*. London: Penguin, 1990.

_______. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace and World, 1970.

_______. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Co., 1951.

_______. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*. Translated by Richard and Clara Winston. Rev. ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich, [1974].

_______. *Responsibility and Judgment*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.

Aruri, Naseer (ed.). *Palestinian Refugees: The Right of Return*. London: Pluto Press, 2001.

Asad, Talal. *On Suicide Bombing*. Wellek Library Lectures. New York: Columbia University Press, 2007.

_______ [et al.]. *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Townsend Papers in the Humanities; no. 2. Berkeley: Townsend Center for the Humanities, University of California, 2009.

Aschheim, Steven E. (ed.). *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Assmann, Jan. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1997.

Bakhtin, M. M. *Speech Genres and Other Late Essays*. Translated by Vern W. McGee; Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. University of Texas Press Slavic Series; no. 8. Austin: University of Texas Press, 1986.

Benjamin, Andrew and Peter Osborne (eds.). *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*. Warwick Studies in European Philosophy. London; New York: Routledge, 1994).

Benjamin, Walter . *Abhandlungen*. Band 1.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_______. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940*. Edited by Gershom Scholem; Translated from the German by Gary Smith and Andre Lefevere; with an introduction by Anson Rabinbach. New York: Schocken Books, 1989.

_______. *Illuminations*. Edited and with an introduction by Hannah Arendt; Translated by Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1968.

_______. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Translated by Edmund Jephcott; Edited and with an introduction by Peter Demetz. New York: Schocken Books, 1986.

_______. *Selected Writings, vol. 1: 1913-1926*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1996.

_______. *Selected Writings, Volume 2: Part 2: 1931-1934*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2005.

_______. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Mit einem Nachwort versehen von Herbert Marcuse. Edition Suhrkamp; 103. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965.

Biale, David. *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

Boyarin, Jonathan and Daniel Boyarin. *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

Brown, Wendy. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Buber, Martin. *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*. Edited with commentary and a new preface by Paul R. Mendes-Flohr. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Burg, Avraham. *The Holocaust Is Over: We Must Rise from its Ashes*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Butler, Judith. *Frames of War: When Is Life Grievable?*. London; New York: Verso, 2009.

_______. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

_______. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London; New York: Verso, 2004.

_______, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Phronesis. London: Verso, 2000.

_______ [et al.]. *The Power of Religion in the Public Sphere*. Edited and introduction by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen; Afterword by Craig Calhoun. New York: Columbia University Press, 2011.

Camon, Ferdinando. *Conversations with Primo Levi*. Translated by John Shepley. Marlboro, Vt.: Marlboro Press, 1989.

Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

Cavarero, Adriana. *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Translated and with an introduction by Paul A. Kottman. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005.

_______. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. Translated with an introduction by Paul A. Kottman. Warwick Studies in European Philosophy. London: New York: Routledge, 2000.

Clifford, James and George E. Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Cohen, Hermann. *Reason and Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*. Translated by Eva Jospe. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1993.

Cohen-Levinas, Danielle et Bruno Clément (eds.). *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Épiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 2007.

Connolly, William E. *The Ethos of Pluralization*. Borderlines; 1. Minneapolis, Minn.: Minnesota University Press, 2004.

Costello, Diarmuid and Dominic Willsdon (eds.). *The Life and Death of Images: Ethics and Aesthetics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.

Darwish, Mahmoud. *The Butterfly's Burden*. Translated from the Arabic by Fady Joudah. Port Townsend, Wash.: Copper Canyon Press, 2007.

_______. *If I were Another*. Translated from the Arabic by Fady Joudah. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.

_______. *Memory for Forgetfulness: August, Beirut, 1982*. Translated, with an introduction by Ibrahim Muhawi. Literature of the Middle East. Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

Delbo, Charlotte. *Auschwitz and After*. Translated by Rosette C. Lamont; with an introduction by Lawrence L. Langer. New Haven: Yale University Press, 1995.

_______. *Auschwitz et après, 1: Aucun de nous ne reviendra*. Paris: Ed. de Minuit, 1970.

Derrida, Jacques. *Acts of Religion*. Edited and with an introduction by Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002.

_______. *Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*. La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1994.

_______ and Gianni Vattimo (eds.). *Religion*. Cultural Memory in the Present. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

Elazar, Daniel J. *Two Peoples-One Land: Federal Solutions for Israel, the Palestinians, and Jordan*. Milken Library of Jewish Public Affairs. Lanham, Md.: University Press of America; [Jerusalem]: Jerusalem Center for Public Affairs, Center for Jewish Community Studies, 1991.

Felman, Shoshana and Dori Laub (eds.). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge, 1991.

Fenves, Peter D. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. Meridian, Crossing Aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011.

Franz Kafka Diaries, 1910–23, ed. Max Brod. New York: Schocken, 1975.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum Impacts. 2nd rev. ed. London; New York: Continuum, 2004.

Gottlieb, Susannah Young-ah. *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden*. Meridian. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

Grodzinsky, Yosef. *In the Shadow of the Holocaust: The Struggle between Jews and Zionists in the Aftermath of World War II*. Foreword by Rabbi Michael Lerner. Monroe, ME: Common Courage Press, 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller; with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Translations and introd. by Albert Hofstadter. His Works. New York: Harper and Row, 1971.

Herzl, Theodor. *The Jewish State*. Rockville, MD: Wildside, 2008.

Hill, Melvyn A. (ed.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979.

Honig, Bonnie (ed.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Re-reading the Canon. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995.

Iskandar, Adel and Hakem Rustom (eds.). *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*. Berkeley: University of California Press, 2010.

Kafka, Franz. *The Complete Stories*. Edited by Nahum N. Glatzer. New York: Schocken Books, 1976.

Kanafani, Ghassan. *Men in the Sun and Other Palestinian Stories*. Translated from Arabic by Hilary Kilpatrick. Boulder: Lynne Rienner Publisher, 1999.

Khalidi, Rashid. *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*. Boston: Beacon Press, 2006.

Khoury, Elias. *Gate of the Sun*. Translated from the Arabic by Humphrey Davies. Brooklyn, NY: Archipelago Books, 2006.

Lacan, Jacques. *Écrits II*. Points: Sciences humaines; 21. Edition abrégée. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Levi, Primo. *The Drowned and the Saved*. Translated from the italian by Raymond Rosenthal. New York: Random House, 1989.

_______. *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity*. Translated from the italian by Stuart Woolf. New York: Macmillan, 1961.

_______. *The Voice of Memory: Interviews, 1961-1987*. Edited by Marco Belpoliti and Robert Gordon; Translated by Robert Gordon. Cambridge: Polity Press, 2001.

Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Livre de poche. Biblio essais. Paris: Librairie générale française, 2004.

_______. *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. Livre de poche. Biblio essais. 3ème éd. revue et corrigée. Paris: Librairie générale française, 1984.

_______. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Translated by Séan Hand. Johns Hopkins Jewish Studies. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

_______. *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Edited by Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley and Robert Bernasconi. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

_______. *The Levinas Reader*. Edited by Séan Hand. Oxford, UK; Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989.

_______. *New Talmudic Readings*. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1999.

_______. *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1998.

Nassar, Hala Khamis and Najat Rahman (eds.). *Mahmoud Darwish, Exile's Poet: Critical Essays*. Forward by Salma Khadra Jayyusi. Northampton, Mass.: Olive Branch Press, 2008.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Ecce homo, Translated by Walter Kaufmann, Edited, with commentary, by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989.

Ofrat, Gideon. *The Jewish Derrida*. Translated from the Hebrew by Peretz Kidron. Library of Jewish Philosophy. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2001.

Pappé, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld, 2006.

Piterberg, Gabriel. *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*. London; New York: Verso, 2008.

Rahman, Najat. *Literary Disinheritance: The Writing of Home in the Work of Mahmoud Darwish and Assia Djebar*. Lanham, MD: Lexington Books, 2008.

Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Translated with an introduction by Gabriel Rockhill. London; New York: Continuum, 2006.

Raz-Krakotzkin, Amnon. *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale*. Préface de Carlo Ginzburg; traduit de l'hébreu par Catherine Neuve-Église. Paris: La Fabrique éd., 2007.

Rogat, Yosal. *The Eichmann Trial and the Rule of Law*. Contribution to the Discussion of the Free Society. Santa Barbara, Calif.: Center for the Study of Democratic Institutions, 1961.

Ronell, Avital. *The Telephone Book: Technology-Schizophrenia-Electric Speech*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

Rose, Jacqueline. *The Question of Zion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*. Translated from the second edition of 1930 by William W. Hallo. Notre Dame, IN: Notre Dame Press, 1985.

Sa'di, Ahmad H. and Lila Abu-Lughod (eds.). *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. Cultures of History. New York: Columbia University Press, 2007.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.

________. *Freud and the Non-European*. With an introduction by Christopher Bollas; and a response by Jacqueline Rose. London: Verso, 2003.

________. *Orientalism*. A Peregrine Book. Harmondsworth: Penguin, 1978.

________. *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*. London: Vintage, 1994.

________. *Reflections on Exile and Other Essays*. Convergences. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

Schiff, Ze'ev and Ehud Ya'ari. *Israel's Lebanon War*. Edited and translated by Ina Friedman. New York: Simon and Schuster, 1984.

Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1971.

________. *On the Kabbalah and its Symbolism*. Translated by Ralph Manheim. New York: Schocken Books, 1965.

Segev, Tom. *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*. Translated by Haim Watzman. New York: Henry Holt, 2000.

Shenhav, Yehouda A. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*. Cultural Sitings. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006.

Sokmen, Muge Gursoy and Basak Ertur (eds.). *Waiting for the Barbarians: A Tribute to Edward W. Said*. Preface by Mariam Said. London: Verso, 2008.

Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Thomson, Ian. *Primo Levi: A Life*. A Metropolitan Book. New York: Picador, 2004.

Trauma: Explorations in Memory. Edited with introductions by Cathy Caruth. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

Vries, Hent de and Lawrence E. Sullivan (eds.). *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, 2006.

Yiftachel, Oren. *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel / Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

Zerilli, Linda M. G. *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Zertal, Idith. *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*. Translated by Chaya Galai. Cambridge Middle East Studies; 21. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.

Periodicals

Balibar, Étienne. «Cosmopolitanism and Secularism: Controversial Legacies and Prospective Interrogations.» *Grey Room*. No. 44 (Summer 2011), pp. 6-25.

Bishara, Azmi. «4 May 1999 and Palestinian Statehood: To Declare or not to Declare?.» *Journal of Palestine Studies*. Vol. 28, no. 2 (Winter 1999), pp. 5-16.

Butler, Judith. «Hannah Arendt's Death Sentences.» *Comparative Literature Studies*. Vol. 48, no. 3 (Special Issue Trials of Trauma) (2011), pp. 280-295.

_______. «Jews and the Bi-National Vision.» *Logos*. Vol. 3, no. 1 (Winter 2004).

Darwish, Mahmoud. «Counterpoint: Homage to Edward Said.» Trans. Julie Stoker. *Le Monde Diplomatique* (January 2005). at: http://www.bintjbeil.com/ articles/2005/ en/0129_darwish.html.

_______. «Edward Said: A Contrapuntal Reading.» Translated by Mona Anis. *Cultural Critique*. No. 67 (Fall 2007), pp. 175-182.

«Deconstruction and the Possibility of Justice.» *Cardozo Law Review*. Vol. 11, nos. 5-6 (July-August 1990), pp. 919-1046.

Gottlieb, Susannah Young-Ah. «Beyond Tragedy: Arendt, Rogat and the Judges in Jerusalem.» *College Literature*. Vol. 38, no. 1 (Winter 2011), pp. 45-56.

Raz-Krakotzkin, Amnon. «Exile within Sovereignty: A Critique of the Concept 'Negation of Exile' in Israeli Culture.» *Theory and Criticism*. No. 4 (1993), pp. 23-53.

_______. «Jewish Memory between Exile and History.» *Jewish Quarterly Review*. Vol. 97, no. 4 (Fall 2007), pp. 530-543.

_______. «Jewish Peoplehood, «Jewish Politics,» and Political Responsibility: Arendt on Zionism and Partitions.» *College Literature*. Vol. 38, no. 1 (Winter 2011), pp. 57-74.

_______. ««On the Right Side of the Barricades»: Walter Benjamin, Gershom Scholem, and Zionism.» *Comparative Literature*. Vol. 65, no. 3 (2013), pp. 363-381.

Shohat, Ella. «Rupture and Return Zionist Discourse and the Study of Arab Jews.» *Social Text*. Vol. 21, no. 2 (Summer 2003), pp. 49-74.

White, Hayden. «Figural Realism in Witness Literature.» *Parallax*. Vol. 10, no. 1: *Witnessing Theory* (2004), pp. 113-124.

Yiftachel, Oren. «Neither Two States Nor One: The Disengagement and «Creeping Apartheid» in Israel / Palestine.» *Arab World Geographer*. Vol. 8, no. 3 (2005), pp. 125-129.

Conference

Israel/Palestine: Mapping Models of Statehood and Paths to Peace, York University, Toronto, 22-24 June 2009. At: http://www.yorku.ca/ipconf/

مسرد المصطلحات

الأخلاق	Ethics
استبدال	Substitution
استنارات	Illuminations
إضفاء التعددية	Pluralization
الأمر القطعي	Categorical Imperative
أنا المفعول بها	Me
بلاغة	Rhetoric
التاريخ التقدمي	Progressive History
تبعثُر	Scattering
تبعية متبادلة	Interdependency
تبلور	Crystallization
تحريم	Interdiction
تخمين	Conjecture
تذكّر	Remembrance
تشتُّت	Dispersion
التعايش	Cohabitation
تعددية	Plurality
تقلقل	Precarity
تقليد	Tradition
التكفير عن الذنب	Expiation
تمثُّل	Assimilation
التيه	Wandering

Binational	ثنائي القومية
Communitarianism	الجماعانية
Disfranchisement	حرمان من الحقوق
Judgment	الحكم
Final Solution	الحل الأخير
Two State Solution	حل الدولتين
Particularism	الخصوصية
Redemption	الخلاص
Moral	خُلُقي
Nation-State	الدولة - الأمة
Judaism	ديانة يهودية
Transience	زوال
Downfall	سقوط
Sovereignty	السيادة
Diaspora	الشتات
Formalism	شكلانية
Formalization	شكلنة
Trauma	الصدمة
Vulnerability	ضعف/ قابلية الأذى
Dispossession	طرد
Universality	العالمية
Stateless	عديم الجنسية
Relationality	العلائقية
Semiotic Element	العنصر السيميائي
Mimetic Element	عنصر المحاكاة
Coexistence	العيش المشترك
Forgiveness	غفران
Alterity	الغيرية
Subject	فاعل
Anarchism	الفوضوية

Emanation	الفيض
Translatability	قابلية الترجمة
Positive Law	القانون الوضعي
Universalization	الكوننة
Universalism	الكونية
Heterogeneity	لاتجانس
Collaborationist	المتعاون مع العدو
Idealization	مثلنة
Figure	مجاز/ رمز
Eurocentric	مركزية أوروبية
Interpellation	مساءلة
Messianic	المشيحاني
Exile	المنفى
Citizenship	المواطنة
Revisionism	نزعة تحريفية
Face	وجه
account	وصف
Commandment	الوصية
Jewishness	يهودية

فهرس عام

- ث -

- ج -

- ح -

- ر -

- ز -

- س -

- ق -

- ك -

- ل -